69

1995

metmenys

kūryba ir analizė

metmenys

69/1995

Tomas Venclova, Kartaginoje po daugelio metų 3, Įlanka 6, Reginys iš alėjos 7 * *Artūras Tereškinas*, Tautos kūnas ir kūno tauta: keletas falologizmų apie Maironio poeziją 9 * *Violeta Kelertienė*, Paskenduolė – žemiškoji, paskenduolė – dangiškoji: empatija ar mizoginija? 26 * *Kostas Ostrauskas*, Belladonna 41 * *Arūnas Sverdiolas*, Religijos iššūkis kultūros istorikui 61 * *Algimantas Valantiejus*, Sociologija kaip intelektualinis projektas 80 * *Sigitas Parulskis*, Pelytės atminimui 123, Du tvenkiniai Markučių parke 125, Kelionė į tėviškę, pavargusi Šiaurė 127, (saulėje pageltęs...) 129 * *Algirdas Landsbergis*, Burtininkas Babu, arba Geismo Orientas 131 * *Eugenijus Meškauskas*, Socializmas kaip sociologinė problema 138 * *Artūras Tereškinas*, Manifesto of December 7, 1994 152, Pornographiti 153 * *Aidas Marčėnas*, Kaip parašyti sonetą 157, Tūkstantmečio pabaiga 158, Tariamas pasikeitimas 159, Kregždžių seilės 160, Vasario šaltis 161, O kas yra eilėraščio pradžia? 162, Vargšas Jorikas 163 *

Dialoge su civilizacijų teorikais, *Algis Mickūnas* 164 * Ironiškos lygiagretės skaudančios meilės semantikoje, *Rimvydas Šilbajoris* 171 *

LIETUVOS NACIONALINĖ M. MAŽVYDO BIBLIOTEKA

ALp 1742

Dailės darbai: Stasys Eidrigevičius 137, 151; Arūnas Gelūnas 130, Ramojus Mozoliauskas 110, 116-122.

KARTAGINOJE PO DAUGELIO METŲ

TOMAS VENCLOVA

Ekvinokcijos ruožas. Daiktai nevisai
išsitenka laike.
Drėgnos ūkanos keičia jų mastą. Balsai
tuoj nugrims po sprangia
liūtimi. Tuštuma raibuliuoja plienu,
plūsdama iš rytų
darganoton spragon tarp juodųjų dienų
ir baltųjų naktų.

Dar apsunkina pojūčius kovo pradžia,
dar tamsuoja sode
luošas Hermis, pusiau prisidengęs šiurkščia
lentine visata,
dar ne sykį iš svetimo posmo atskris,
iš miglos atskardens
margasparnių sužvarbusių ančių būrys
ant šarmoto vandens.

Tas pusiausvyros taškas, apniukęs dangus,
kur išlikom tik mes,
kur palatos ir gultai nuplukdė draugus
į kitokias gelmes.
Vėjas kimba skutais prie drėgnų marškinių,
ir po skliauto ledu
iš gramatikos nuotrupų ir gurinių
atsiliepia aidu

tik būtasis kartinis. Šiam miestui gana
praeities. Vientisa
jo grandinių gležnybė, jo tiltų darna,
jo tramvajų šviesa,
neužgęstančios karcerių lempos, kiemai,
debesin atgręžti —
trumpaamžė šalis, kur tiek kartų gimei
ir kurion negrįžti.

Ties krantinėm, kur mokėmės tart „niekada,"
kur nesiekia strėlė,
kaip žadėjo Katonas, trūnija skalda
ir prabyla žolė.
viršum griuvenų oras padvelkia drigne,
atšiaurus ir ramus,
kad graužikas įskelto ąsočio dugne
susirastų namus.

Netikėjau, kad visa tai baigsis. Ne čia
ištesės taikinys.
Tai, kas buvo sėkmė, tai, kas buvo kančia,
lygiai tirpdo ugnis.
Vien tik pauzę ir properšą smegens pagaus
ir vyzdys atžymės —
ypač temstant, kada neatskirsi dangaus
nuo durpyno dėmės.

Nieko kito. Vijoklių standi tankuma,
kovo šalčio pilna,
susvyruoja už rėmų, stiklus plakdama,
kad išsektų diena,
kad po mūsų, lyg mūsų betikslė tąsa,
atsikvėptų laisvai
negatyvų baltumas, eilučių tamsa —
mus įveikę dievai.

ĮLANKA

Jei plauktų debesis, jei saulė nuobodžiautų
virš deltos atmatų, virš daugiaspalvio srauto,
turbūt suvoktume, jog mums užteks meldyno
ir juoda ištverme prisodrinto raidyno.

Išardoma, prie ko suspėta prisirišti.
Nors vėjo biblija mus ragina sugrįžti
į kūno ląsteles, nelyginant už grotų,
jų neužims tasai, kurio „išemigruota

iš dabarties", anot jau mirusio poeto.
Jis netgi nebūty praras ribas ir vietą,
ir uosto kateris, akiračius pasupęs,
į krantą išskalaus iš Heraklito upės

tik formas. Taip erdvėj boluoja skliautai, kriauklės,
arkados. Jas vis vien regėsi, pasitraukęs
į veidrodžio sodus, į savo pulso tylą,
į adresą, kuris nekinta, bet sudyla.

REGINYS IŠ ALĖJOS

Ten, kur būta agrastų, nauji šeimininkai sukasė lysves.
Melsva dvilypė tvora sandariai atriboja kiemą
nuo gatvės kaštonų. Sumenko matmens, išskyrus
tik aukštį. Erdvės šičia buvo daugiau, negu pridera vienai
/vaikystei.
Užsimerkęs gali palypėti nebesančiais laiptais
į mansardą, kur grindys dar girgžda po pusbrolio kojom.
Ar ilgam? *jis tada paklausė mudu.* Tik vienai
nakčiai *(bet tai atsitiko vėliau). Pirmajam aukšte*
akmenėjo veidrodžio stiklas, be vargo talpinęs
tolimos perkūnijos šerkšną, slyvos vainiką, flakoną
su dusliais kvepalais. Tos ankstyvos nemigos: dūžiai
iš anapus sienos, išmokę suprasti, jog viskas praeina,
bet praeina negreit; kad laikas paklūsta kalbai;
kad blogiausia, kas gali įvykti, yra truputį mažiau,
nei pajėgiam ištverti. Fotografijų dausos už durų.

Vienoje atpažįstu šešėlį su vyšnių sunkos stikline
ir šunį. Tos nuotraukos dar kažkur egzistuoja,
nors šiandien mažoka žmonių, kurie sugebėtų
jas išskaityti. Šuo pakastas daržo kertėj
(dabar nematau tos vietos anapus dvilypės tvoros),
o šešėlis, priglaudęs prie lūpų stiklinę, dar slysta daiktų
paviršium, šalia raupuotų tapetų,
skurdžios žalumos, prišiukšlintų metų, kurie
nepriklauso nei jam, nei naujiems šeimininkams, nežymiai
tikresniems negu jis. Nežinia, kas geriausiai
atliepia šiam žuvusiam sodui, tuščiai akiai alėjų tinkle —
abejingumas ar skausmas? Keista, bet jie sutampa.

TAUTOS KŪNAS IR KŪNO TAUTA: KELETAS FALOLOGIZMŲ APIE MAIRONIO POEZIJĄ

ARTŪRAS TEREŠKINAS

1.

Šis straipsnis radosi iš noro kurti naujus kontekstus. Maironio poezija gali būti tokiu kontekstu XIX a. antros pusės lietuvių tautos kūrimosi simbolikai suvokti. Maironio žodyne įmanu atsekti besitveriančio lietuvių tautinio gyvenimo kodus, kurie savo archaiška tikrybe mus persekioja ir šiandien. Sykiu Maironio poezija padeda mums permąstyti teksto/konteksto opoziciją: ar ji prasminga ir daug sakanti?

Kadangi Maironio kūriniai ir istorinė situacija, kurioje jie parašyti, yra vienodai socialiniai ir ideologiniai reiškiniai, jie suvoktini kaip lygiateisės jėgos, derančios ar kovojančios tarpusavyje. Vadinasi, lietuvių tautos dainiaus kūryba dalyvavo (ir nūnai tebedalyvauja) formuojant ir deformuojant tautinę istoriją; ji nebūtinai laikytina istorijos aidu ar atvaizdu. Maironio tekstai yra toks pat kontekstas įvairiems kultūros ar materialinio gyvenimo aspektams, kaip ir pastarieji yra Maironio tekstams.[1] Poeto

[1] Žr. Jean E. Howard, „The New Historicism in Renaissance Studies," kn. *Renaissance Historicism*, ed. Arthur F. Kinney ir Dan S. Collins (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1987), 15.

kūryboje susikirto (susikerta) daugybė lietuvių kultūros balsų, joje vyko (tebevyksta) institucijų ir ideologijų kovos. Sykiu lietuvių dainiaus tekstai priklauso didesnei simbolinei tvarkai, per kurią įmanoma suprasti XIX a. lietuvių tautinio kūrimosi laiką. Maironio kūriniai — vaizduotės ir ideologinių struktūrų, kurios juos sukūrė, artikuliacijos.

Tad liūdno „poetos" likimas ne toks jau liūdnas: nors dainuodamas savo tautos utopijas ir fikcijas, jis žino, kad patį dainininką užmirš („Užmirš mano giesmes! Poetos kiti / Ieškos įkvėpimo brangaus..."[2]), jo dainoms suteikta galia formuoti lietuvį ir galia kontroliuoti jo identitetą. Maironis perkuria savo skaitytoją į tautinį „pilietį", kurio pasaulio centre — tautinio mentaliteto vaizdiniai. Šitaip konstruojama erdvė objektyviai politinei tautos realybei. Sukurdama Maironį, tauta kuria pati save: poeto kūryba suteikia tautinei simbolikai kūną ir kraują, ugdydama bendruomenės pasaulėjautą.

Maironio kūryboje tauta tampa diskursyviniu konvencijų rinkiniu, kuris suteikia vidinę logiką tautinei simbolikai. Toje simbolikoje itin svarbios rodosi metafizinės galios schemos, įlietos į vyriško ir moteriško prado, individo ir kolektyvo, viešos ir privačios erdvės opozicijas.[3] Kadangi kiekvienas identitetas yra santykinis, kuriant tautos identitetą, pabrėžiamas jos skirtumas nuo kitų tautų (ar jos išskirtinumas) ir visada formuojamos hierarchijos: tarp formos ir medžiagos, esmės ir atsitiktinumo, vyro ir moters.

Maironio kūryba aiškiai artikuliuoja tai, ką reiškia būti tautos dalimi. Kalbama apie tautiškumo skausmus ir malonumus: kančią ir garbę būti tautos nariu. Tėvynę Maironio eilėraščiuose apibūdina ne tik vieta ar laikas, ne tik istorija ar archeologija, bet

---

[2] Cituojama iš *Pavasario balsai* (Vilnius: Vaga, 1982), 76. Toliau cituojant puslapis rašomas prie teksto su santrumpa PB.

[3] Apie tautinės simbolikos veikimą žr. Lauren Berlant knygą *The Anatomy of National Fantasy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), 29-35.

ir kolektyvinė lietuvių patirtis, jų kolektyviniai veiksmai. T.y. tautos subjektus vienija ne tik bendra istorija ar politinė ir dvasinė atsakomybė už tautą ir tėvynę, bet ir formų bei jausmų rinkinys, kuris daro jų veiksmus prasmingus ir leidžia jiems suprasti vienas kitą.

Kaip Maironis vartoja šią kolektyvinę formų ir jausmų patirtį? Kaip jo kūryboje įsivaizduojama tauta ir tėvynė, kokiose formose jos įkuriamos? Kokia maironiška kolektyvinės fantazijos technologija?[4] Kaip veikia maironiška tautinės atminties sistema? kaip joje įsipynę tautinio peizažo, tautinės istorijos ir tautinio seksualumo vaizdiniai?

Kaip vyras ir moteris figūruoja XIX a. antros pusės nacionalinio kūrimosi poezijoje ir nacionaliniame judėjime? Kokiomis formomis moteriškumas ir vyriškumas įkalbami lietuvių nacionalizman? Kokią vietą tautinės fantazijos technologijoje užima moteris ir vyras?[5]

Prieš pradedant svarstyti šiuos klausimus, reikia apibrėžti kai kuriuos terminus. *Seksas* (lietuvių k. neadekvatus *giminė*) reiškia tam tikrą grupę neištrinamų biologinių skirtumų, kurie egzistuoja tarp žmogiškų būtybių.[6] *Seksas* šia prasme tėra tik žaliava, kurios pagrindu socialiai konstruojama *lytis* (anglų k. *gender*). Lytis yra griežtai dichotomizuotų vyriško ir moteriško

---

[4] Pastarasis terminas yra pasiskolintas iš Berlant knygos *The Anatomy of National Fantasy*, 5. Kai kurie kiti mano svarstymai taip pat inspiruoti šios puikios knygos.

[5] Šie klausimai lietuvių kultūros ir literatūros mastu svarstomi Viktorijos Daujotytės knygoje *Moters dalis ir dalia: moteriškoji literatūros epistema* (Vilnius: Vaga, 1992) ir Vytauto Kavolio studijoje *Moterys ir vyrai lietuvių kultūroje* (Vilnius: Lietuvos kultūros institutas, 1992).

[6] Apie tai žr. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990), 27-28. Tad *seksas* būtų tolygus chromosomų skirtumui žmogiškoje būtybėje. Šios knygos autorė nesutinka su šiuo visuotinai priimtu *sex/gender* skyrimu. Žr. p. 28-35. Apie lytį ir giminę taip pat žr. Jeffrey Weeks, *Sexuality* (London: Tavistock Publications, 1986).

identitetų bei elgsenų socialinė produkcija bei reprodukcija. Lyginant su chromosomine *gimine* (*seksu*), kuri yra laikoma nekintama ir biologiškai nulemta, *lyties* reikšmės esti kultūriškai kaičios, įvairuojančios ir santykinės (to paties lygmens kaip ir *lytis* terminai yra *klasė* ir *tauta*).

Kitas svarbus ir itin daugiaprasmis terminas yra *seksualumas*. *Seksualumas* šiame straipsnyje bus suvoktinas kaip istorinis dirbinys, kaip sudėtinga sistema, kurioje pagal keletą bendrų žinojimo ir galios strategijų tarpusavyje susiję kūnų stimuliavimas, malonumų stiprėjimas, kvietimas tuos malonumus išreikšti, specifinio žinojimo formavimas, kontrolės ir pasipriešinimo stiprinimas.[7] *Seksualumas* kalba ir apie žodžius, vaizdinius, ritualus, fantazijas, ir apie kūną. Jis apima ir atspindi plačiausią spektrą veiksmų ir pozicijų, nuo pačių fiziškiausių iki pačių simboliškiausių, nuo pačių intymiausių iki labiausiai socialinių, nuo pačių įgimčiausių iki labiausiai išmoktų. Tai, kas *seksualu* ar susiję su *seksualumu*, įgyja reikšmės tiktai tam tikrose ir per tam tikras kultūros formas.

2.

Tad tautinės savikūros stereotipai.[8] Kolektyviškumo formos, kurios iki šiol įsispaudę lietuvio galvosenoje: tėvynė apibūdinama kaip moteris, motina („Tu gražiausia, maloniausia, Lietuva-motutė." PB, 121), kaip ta, kuri apglėbia, šildo, neužmiršta. Bet tauta — iš esmės vyrų bendruomenė. Lietuvių ankstyvo nacionalizmo įpročiai ir įgūdžiai, tai regėti ir Maironio poezijoje, — aistringai homosocialiniai.[9] Tautinė brolija

---

[7] Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1 (New York: Vintage Books, 1990), 105-106.

[8] Šiame straipsnyje bus remiamasi Maironio *Pavasario balsais* ir *Jaunąja Lietuva*.

[9] Žodis „homosocialinis" dažnai vartojamas apibrėžti socialinius tos pačios lyties asmenų santykius. Kaip neologizmas šis žodis yra padarytas

garbinama (pvz.: iš *Jaunosios Lietuvos*: „Štai dvidešimt vyrų pavėsy beržyno, / Susėdę į ratą ant pilko žolyno, / Raštus įsigilinę varto;"... 58; „Jau dvidešimts vyrų greta, tartum broliai / Susėdo; dar Rainio nebėra lig šioliai; / Jo žvalgos, kaip skęstąs salos! / Be jo susirinkę ne ką benuveiktų; / Kas dvasią pakeltų, vienybę suteiktų / Be jo sumaningos kalbos?"59[10]). Adoruojamas vyriškos draugystės idealas:

> O laimingi tie metai, kurių pirmos draugystės,
> Lyg ant vaško, ant dvasios neišdildomų pirštų
> Idealus išrašo, kaip teises karalystės,
> Kad senatvė pati jų paskui neužmirštų! (JL, 10)

Aistringa brolystė Maironio poezijoje išreiškiama fizinio artumo gestais (pvz.: „Atsakymas Juozo Motiejui patiko / Užtai, kad skolingas šis jam nepaliko, / Ir ėmė bučiuoti, karštai apkabinęs, / Lyg būtų nuo šimto jį metų pažinęs." JL, 17). Tačiau bet kokį slaptą homoerotinį vyrų santykių aspektą stengiamasi rūpestingai nutrinti.[11]

Vyrų draugystė Maironio poezijoje laikoma vertingesne nei heteroseksualinė meilė, kadangi draugystė labiau remiasi protu ir „aukštais idealais" nei jausmais. Vyro ir moters draugystė — antraeilė, jai neskiriama didesnio vaidmens. Pastaroji — kon-

---

pagal analogiją su žodžiu „homoseksualinis" stengiantis aiškiai atskirti „homosocialinį" nuo „homoseksualinio". Tačiau Kosofsky Sedgwick mano, kad tarp homosocialumo ir homoseksualumo egzistuoja tam tikras nenutrūkstamas ryšys. Apie tai žr. Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (New York: Columbia University Press, 1985).

[10] Maironis, *Jaunoji Lietuva* (Meerbeck: J. Narbuto ir P. Indreikos leidinys, 1948). Toliau cituojant puslapis su santrumpa JL žymimas prie teksto.

[11] Apie tai žr. George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe* (Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1985), 16-18.

trastas vyrų draugystei (nors vyras ir supranta „sesutės" sielą, jam „skirta eiti, mano miela, / Kitu gyvenimo keliu". PB, 148; „šeimyninis" pavyzdys: brolio ir sesers Motiejaus ir Jadvygos Goštautų santykiai: „Nors nėra tarp brolio ir jos atvirumo, / Nors juokias dažnai iš sesutės jautrumo; Bet jos nenuskriaus niekados". JL, 30).[12] Vyrų draugystė Maironio poezijoje, apskritai nacionaliniame judėjime, tampa kone atsidavimo ir religinės skaistybės aktu: jaunystės idealai, aukšti siekiai, svajonės žiūrint į dangų (JL, 9). Ši draugystė — neišvengiamai vyriškos lyties, nes tik vyriškumas gali peržengti aistras ir nugalėti seksualinius geismus. Aišku, kad katalikybė rėmė tokios tyros draugystės idealą.

Tautinės brolijos gali būti laikomos esminėmis vietomis, kur skleidžiasi kultūrinis vyriškumas. Įdomu, kad vyriška draugija vaizduojama gamtos aplinkoje; XIX a. antros pusės tautinėse literatūrose, tarp jų ir lietuvių, miestas simbolizuoja grėsmę ir dekadansą. Gamtoje ir kaime tauta ir vyriškumas jaučiasi namie.[13]

Taigi tautos savikūros metas, kaip matyti iš Maironio poezijos, pritaikė vyriškumo idealą ir juo remdamasis žiedė kultūrinius stereotipus: vyriškumas čia esti dorybė. Vyriškumas, kuris savo „kietoje krūtinėje" užspaudžia aistras, vyriškumas, kuris valdo savo seksualinius įgeidžius: „Ne, nenoriu sapnų, / Vien tiesos ir darbų; / Be atilsio noriu kariauti..." (PB, 95). Emblematiška šiuo atžvilgiu yra *Jaunosios Lietuvos* situacija: Juozas Rainys ir Jadvyga Goštautaitė įsimyli vienas kitą; Juozo planai tapti kunigu sušlubuoja; jis negali patikėti, kad „Silpnos moteriškės akies spinduliai" visus įžadus ir pažadus naikina. (JL, 32-33). Juozas nutaria studijuoti teisę; bet socialinės kliūtys (Goštautaitė — bajorė, turtinga, Rainys — iš valstiečių) neleidžia

[12] Vyro ir moters draugystės antraeiliškumą liudija ir Rainio kaltės jausmas dėl to, kad moters kerai sugriovę jo pašaukimą kunigystei.
[13] Žr. Mosse, op. cit., 13-15.

jiems būti kartu. Juozas atsisako asmeninės laimės, visa save paaukodamas tautos „idealams": „Verčiau idealams gyvatą, pašvęsti! Tik oro plačiau jam, tik oro!.. " (51). Gilios meilės žaizdos kankina vyrą, bet jis nuo jų „...kaip milžinas, gynės dvasia..." (52). Seksualinė meilė „vyriškai" sublimuojama į atsidavimą ir meilę tėvynei:

> Sudaužęs jam širdį, kapais palydėjęs,
> Kai Lietuvą sau mylimąja aprinko,
> Ir garsią ir brangią didžiais pranokėjais,
> Prisiekęs prižadint užmigusią šalį,
> Dar vis gi Jadvygos užmiršti negali. (JL, 54)

Taigi XIX a. nacionalizmas, atsidavęs tėvynės vizijai, kontroliuoja vyro seksualinius instinktus, nukreipdamas jo aistras į aukštesnį tikslą: žmogiškumo stereotipas čia yra esmiškai išvaduotas nuo juslumo.[14] Tačiau iš poemos *Jaunoji Lietuva* matyti, kad seksualiniai jusmai yra ir premonė įgyvendinti tautines fantazijas ir užsimojimus (sublimacija), ir kliuvinys šį uždavinį sėkmingai realizuoti (pvz.: jei Rainio ir Jadvygos meilei nebūtų buvę kliūčių).

Seksualinės aistros sublimacija ryški ir Maironio eilėraštyje „Jo pirmoji meilė": „Taip niekas tavęs jau giliai nemylės, / Kaip tavo apleistas poeta! / Nieks skausmo jau tiek niekados nekentės, / Kiek jis dėl tavęs numylėta! (PB, 52). Iš šio eilėraščio akivaizdu, kad tėvynė Maironio poezijoje ne tik „Lietuva-matutė", bet ir moteris kaip seksualinės įtampos bei erotinės fantazijos dalis. „Jo pirmojoje meilėje" tautinis vyras kuria savo tėvynę kaip idealizuotos meilės objektą.

Tėvynės galioje — disciplinuoti individo kūną. Vyriškumas ir Maironio poezijoje, ir ją formavusiame bei jos formuotame nacionaliniame judėjime reiškia laisvę nuo seksualinių

---

[14] *Ibid.*, 11.

aistrų ir juslinių troškulių (prisiminkime dažnai pasikartojančius „Užslėpęs krūtinėje skausmo dūmas", PB, 74; „Nei vaitoti, nei verkti nepratę visai / Vien atstatom krūtinę, apkaltą ledu!" PB, 81) Juslingumas transformuojamas į vadovavimą visuomenei ir tautai. Subjekto kūnas ir jo juslingumas išstumiamas iš kolektyvinio subjektyvumo ribų. Kitais žodžiais tariant, asmuo prisiverčia ar yra priverstas gyventi ne pagal savo jausmus ir pojūčius, bet atsiduoti tautos „pajautoms" ir tvarkyti savo gyvenimą pagal jas. Juslumas ir jausmingumas privalo nutilti, arba jie, kaip ir moteris, iš viso neturi balso (nei skausmas, nei džiaugsmas „neturi liežuvio", lietuvis niekam neatidengia savo „skaudžios krūtinės..." eil. „Lietuvis ir giria", PB, 93).[15]

Atsiduoti raudoms ir vaitojimams — nevyriška. Tik moterims, kaip „gamtos padarams", leista graudentis (mergelė sako, kad ji kaip gegutė lakiosianti vaitosianti po giraitę, eil. „Daina", PB, 85). O pats poetas, tautinio judėjimo vardu kalbėdamas, taria: „...Neapkenčiu jausmų silpnybės; / Graži vien tiktai man širdis paslapti, / Kurios nepasieksi gilybės!" (PB, 97). Prašoma „vien tik skausmų, karionės". (PB, 97). Eilėraštyje „J. ST.":

Nebesupusi aukso sapnais,
Jau verčiau tegul audra užkauks
Ir, prašnekus žaibais milžinais,
Jį kaip vyrą į kovą pašauks!
Bent plačiau atsikvėptų krūtinė
Ir man širdį nukaltų gelžinę!

PB, 151.

Pabrėžtina, kad pagrindinis *Jaunosios Lietuvos* herojus Rainys piešiamas kaip „amžinai" vyriškas: jis „nuo mažens niekados /

---

[15] Juozo Rainio dainuojama daina iš JL: „Apsiverkti nemoku, pasiskųst negaliu: / Nesupras žmonės mano skundos! / Ir nueisiu pro šalį su tuo skausmu giliu, / Kurs be žodžio paliks visados." (21)

Nei skųstis, nei ašarom's savo skundos, / Kaip vaško, tirpyt nemėgino: / Kaip ežero stiklas — jo veidas ramus! / Kaip užtvenkta upė, karčiausius skausmus / Jis savo širdy užrakino!" (31). Gebėjimas tyliai iškęsti skausmus išugdo didvyrius; kančia — vyriškumo mokykla, teigiama *Jaunojoje Lietuvoje*; meilės kančia gali padaryti tave didžiavyriu: „Kas daugel mylėjo, tas daugel kentėjo, / Tas, vyru išaugęs, nelinksta nuo vėjo: / kančia — tai didvyrių mokykla" (51). Vienas iš būdų tapti didvyriu yra įveikti savo nerimstantį kūną.

Vyriškumas Maironio poezijoje neišvengiamai susyja su viduramžiškų karžygių tvirtais kūnais, jų sumanumu kovose. Tad į tautinio idealo pamatą įeina ir kovojąs vyriškumas. Poetas modeliuoja kovojantį vyriškumą aristokratiniu karžygių kultu remdamasis. Apleistos pilys, kapai ir dainos primena Lietuvos kunigaikščių didybę („Milžinų ten kaulai puvo, / Verkė jų kapai". PB, 64). Senovės didžiavyriai, pasak poeto, buvę moraliai pranašesni už kitas gentis, todėl jie „išvarė piktųjų galybę". (PB, 69). Moralinis tvirtumas — tautinio identiteto dalis.

Įdomu, kad karo motyvas taip pat būdingas XIX a. antros pusės – XX a. pradžios Vakarų Europos nacionalinių judėjimų vaizdynui: jis suvokiamas kaip priemonė asmeniui ir tautai atgimti, peržengiant seksualinę aistrą ir iškeliant kovos ir agresyvumo instinktus. Buvo manoma, kad karo patirtis nužiedžia naujo tipo vyrą, pasiaukojantį ir savimi pasitikintį. Rašytojai Walter Flex Vokietijoje ir Rupert Brooke Anglijoje buvo laikomi tokio vyro simboliais. Jų kūryba adoruoja jaunuolio, atsidavusio savo tėvynei ir gerbiančio savo praeitį, idealą; tai nesuteptos prigimties, asmeniško grožio ir seksualinio skaistumo asmuo.[16] Todėl ir didžiavyrių kūnai Maironyje yra „nuerotinti"; tarp retų palyginimų rasime tik "Lietuvos sūnus", lyginamus su „ąžuolais girių puikiais" (eil. „Senovės daina", PB, 69).

[16] Apie tai žr. Mosse, *op. cit.*, 117-118.

BIBLIOTEKA

Lietuvos kunigaikščių garbinimas — „oficialios" (vyriškos) atminties vaisius. Didvyrių prisiminimas padeda šiuolaikiniam suvargusiam ir prispaustam lietuviui iškęsti sunkias gadynes. „Oficialios" atminties tikslas — „gaminti" tautiškai sąmoningus subjektus, orkestruojant ir choreografuojant tautinį mentalitetą. Į bendros atminties katalogą įrašomos tradicinės tautiškumo ikonos, metaforos (Vilnius, Nemunas, Trakų pilis, Dubysa, etc.), tautos herojai (Kęstutis, Vytautas, Algirdas), tautos ritualai (dainos apie „žalią rūtą, Kęstučio žirgą ir Birutę", dainuojamos skaisčių mergaičių, maldos ir giesmės, jungiančios bažnyčioje besimeldžiančius ir begiedančius). Visa tai suteikia kryptį ir formą nacionaliniam subjektyvumui, kuriame vyrauja vyriška istorijos versija su moteriškumui primestais stereotipais (apie juos vėliau).

„Oficialūs" tautinio judėjimo dalyviai — vyrai, pasisavinę teisę dominuoti patriarchalinę, homosocialinę tautinio gyvenimo sferą. Tad nacionalizmas Maironio poezijoje yra vieta, kur yra už / su-kuriama ir pateisinama homosocialinė aistra: vyrų draugystė čia išskirtinai svarbi, kadangi tauta — vyrų bendruomenė.

Poetas iškelia utopinę vyrų bendruomenės svajonę (prisiminkime vien tik vyrų tautinius susirinkimus Varšuvoje iš *Jaunosios Lietuvos*, 59-68): čia aukštesnės rūšies meilė (tėvynės) privalo transformuoti vyrų santykius į idealius, bekūnius, dvasinius santykius. Tikra meilė peržengia intymius individų ryšius ir apglėbia visą tautą. Tokioje homosocialinėje utopijoje vyro galia ir malonumas yra išlaisvinti nuo kūno.[17] Vyriškumui, bet ne vyro kūnui čia suteikiama aukštesnė prasmė. Šiame vyrų pasaulyje svetimi yra moterys ir pats vyro kūnas (prisiminkime seksualinių troškimų sublimacijas ir „kietas krūtines"). Kūnas paneigiamas (nužudant „netikrą" vyrą, valdomą jausmų ir seksualinių troškimų), tuo pačiu išlaisvinant vyrą nuo savo paties dalies, kuri neatskiriama nuo jo esybės.

---

[17] Žr. Berlant, op. cit., 120-122.

Tautinė erdvė yra esmiškai nuerotinta, išdalinta į „širdies" ir „proto", „kūno" ir „dvasios" opozicijas.[18] Ironiška, bet kūnas nėra priemonė ar vieta, kuria ir kurioje patiriama tauta. Išmokti tautos reiškia disciplinuoti savo kūną, vadovaujantis apibendrinančios ir totalizuojančios patriarchalinės logikos taisyklėmis. Vyro kūnas gali būti (įsi)vaizduojamas tik tokios logikos rėmuose.

3.

Oficiali „vyriška" atmintis konstruoja savą viešo gyvenimo versiją, kurioje moteriai ne itin daug vietos. Vyrų prerogatyva — įsileisti moterį tauton ar ne („Čia truputį nuraudęs ir glostydams plaukus, / [Jakštas] Pridūrė: „ir ją į ratelį įtraukus, / Mums būtų žvaigždė nemenkiausia!" — JL, 59). Tačiau moteris, kuri priimama vyriškan nacionalinian judėjiman, netelpa į „autentiško" moteriškumo ribas. Poemos *Jaunoji Lietuva* veikėja Jadvyga Goštautaitė — baigusi mokslus; ji — pianistė, kompozitorė. Tai moteris, pasidavusi minties gyvenimui, sykiu pasidariusi nebe „autentiška" moteris. Tai moteris, atsisakiusi meilės: „Tarytumei, marmuras, be kibirkšties, / Išblyškus, be ašarų akys!... / Žėdnas suprato: nuo meilės-vilties / Ta bus amžinai atsisakius!" JL, 100).

Kitos poemos bei *Pavasario balsų* moterys suprojektuojamos į visuotinai priimtas lietuvių tautinio identiteto formas. Onytė ir Vanda iš *Jaunosios Lietuvos* — asmeninės šeimos sferos supančiotos. Jų gyvenimai — už nacionalinio judėjimo diskursyvinių ribų. Jos — bebalsės. Jų bebalsiame kalbėjime žiba tik namų židinys. Nors moteris idealizuojama, ji tvirtai

---

18 Veltuo ilgias, nerimsta iškentėjus *dvasia*;
Nor padangėmis skleisti sparnus; —
Kūnas riša ją pančiais ir nedora valia
Nekalčiausius apskundžia sapnus. (PB, 123, mano pabraukta — A.T.)

įstatoma į jai paskirtą vietą — šeimos ir kasdienybės plotmę. Šeimos židinio simbolizmas dominuoja, pavyzdžiui, *Jaunojoje Lietuvoje.*

Šalia šeimos erdvės moteris dažnai įrėminta gamtos sferos, kaip toji mergaitė iš eilėraščio „Mergaitė", kuri įsivaizduoja esanti „gamtos karalienė": „Dainuosiu ringuosiu su jais [paukštyčiais] aš skardžiai, / Lyg jų karalienė graži". (94)[19] „Moteriškos" atminties archyve — tik gamtiškos aplinkos įvaizdžiai, mitologinės (ne-istorinės figūros — pvz.: deivė Jūratė), motinos ir seserys, raudančios iš karo negrįžusių sūnų ir brolių. Daugiausia, ką vyriška tautinė vaizduotė pasiūlo moteriai, yra Lietuvos Didžiojo kunigaikščio Kęstučio žmona Birutė.

Maironio poezijoje, kaip ir apskritai XIX a. Europos nacionaliniuose judėjimuose, moteris vaizduojama kaip tyra ir pareiginga, gera sesuo ir motina.[20] Onytės aprašymas: „Atviro būdo, širdutės lipšnios, / Bečiauškanti nuo rytmetėlio: Niekas ant veido jaunutės ponios / Nematė tamsaus debesėlio. // Vos, kaip pavasaris linksmas, skaistus, / Į Goštauto įžengė rūmą, / Laužo ant karto namiškių ledus, / Įnešdama naują gyvumą". (JL, 93). Jadvyga Goštautaitė, dar prieš atsisakydama meilės ir tapdama „vyriško" tautinio judėjimo dalimi, buvusi „Meili kaip pavasario pirmas dvelkimas". (JL, 13). „Nacionalinis" vyras žino, kas tinka ir kas netinka moteriai: „Gvaizdikais mergaitė jei kaišosi, — klysta! / Jie vyrams pritinka kaip ženklas tvirtybės."; todėl: „Lietuvei pritinka tik rūta žalioji". (eil. „Rūtų vainikas", PB, 89). Emblematiškas moteriškumas: skaistybė, trapumas, paprastumas. Stiprybė tinka tik vyrui. Moteris simbolizuoja tik grožį ir tyrumą.

„Autentiška" moteris Maironio poezijoje pastebima savo nepastebimumu. Svarbiausias tokios moters uždavinys —

---

[19] Apie moterišką subjektyvumą Maironio kūryboje žr. Vytauto Kavolio op. cit., 69-70.

[20] Žr. *Nationalisms and Sexualities*, ed. Andrew Parker et als. (New York: Routledge), 6.

motinystė. Nėščia moteris, vaiko gimimas (JL, 94-95) — tautiniai stereotipai. Ne savo „dvasia", bet savo kūnu „autentiška" moteris dalyvauja tautiniame atgimime. Moters svarba, išrėžta ant jos vaisingo kūno. Tiksliau tariant, moters kūnas tėra tik simbolinė forma, peržengianti seksualinį instinktą ir išreiškianti gamtą bei tėvynę. Nacionalizmo sukurtame autentiško moteriškumo ideale moteris yra pasyvi, nesikeičianti jėga, fiziškai sergėjanti tautos gyvybingumą.

Į autentiško moteriškumo apibrėžimą įeina ir perdėtas jausmingumas bei jautrumas. Eilėraštyje „Daina" poetas mergaitės balsu rauda, kad „Taip žmonės atšalę!" (PB, 85), kad atšalusios širdys negali suprasti jausmingo moteriškumo. Eilėraštyje „Lietuvos dainos" į akis krinta Maironio skundas apie dabarties moteris, kurios prarado „tikrą moteriškumą": nors jų akys melsvos, o rankos baltos, jų „širdys kietos, šaltos". Tokiam „gražių", bet „šaltų" ponių vaizdiniui priešpastatomos „senovės sesutės", iš kurių „karštos jaunos krūtinės / Skambėjo dainos sidabrinės." (PB, 56) Tokia tikro ir netikro moteriškumų opozicija aiškiai patriarchalinės logikos / iškalbos įkoduota. Tuose eilėraščiuose, kuriuose Maironis kalba moters/mergaitės balsu, jos balsas išimtinai vyro nu/api-brėžiamas.

Atsisakydamas būti patriarchalinės logikos dalimi, esi paliekamas už tautino identiteto, koks jis vyrų įsivaiduojamas, ribų. Pavyzdžiui, Vanda Juškytė iš *Jaunosios Lietuvos* nepritinka prie vyriškai tvirtos, savo idealus tautiškan darban sublimuojančios personos, todėl tėvynę įsimylėjusių vyrų akyse ji yra menkesnė už, sakykim, Onytę, kuri tampa tautos dalimi, „aukodama" tautai savo kūną — gimdydama vaikus.[21] (žr. JL, 94) Kadangi tauta griežtai sergėja realų moters kūną nuo jo sek-

[21] Nėščia moteris — aiškus tautinis stereotipas, randamas ne tik lietuvių literatūroje. Tad motinystė gali būti studijuojama kaip vienas iš tautos „formavimo/si" atvejų. Mechanizmą šiai studijai galėtų pasiūlyti Lauren Berlant straipsnis „America, 'Fat,' the Fetus," Boundary 2, 21, 3 (1994): 145-195.

sualinių instinktų (panašiai kaip ir vyro), gimdanti moteris daug vertingesnė už tą, kurios „dorybė" — tiktai „viliokės akutės" (Vandos iš JL, 73) („Juk kalbant tarp mūsų, broliuk, atvirai, / Už Vandą [Onytė] vertesnė daug kartų". JL, 76). Vandos aprašymas: „Sau čiauški ir skraido tarp meilės tarnų, / Lyg kregždė užmačiusi uodą. / Rods, Dievas, neskriausdamas veido skaistumo, / Sutvėrė jai kūną..." (JL, 70). Iš tautos išbraukiamos ir tos moterys, kurios ieško „meilės svetimos" (suprask, išteka už svetimtaučių, eil. „Lietuvos dainos", PB, 56-57); tokios moterys pasmerkiamos masochistinei kančiai, (žr. eil. „Vilija", PB, 54-55). Vadinasi, moteris yra pažymėta patriarchalinio dviprasmiškumo: į ją investuojama motinystės prasmė, bet jon įgrūdamas ir monstro, nusidėjėlės (ta, kuri „numylėjo kito krašto vyrą", PB, 54) motyvas.

Jaunosios Lietuvos moterų paveikslai padeda įsivaizduoti maironišką moters tipologiją. Čia dominuoja trys moters tipai: „autentiška" moteris (gimdanti, Onytė), neautentiška (atsisakiusi meilės jausmų, Jadvyga), autentiškai apgaulinga (viliokė ir suvedžiotoja, Vanda). Trečiojo tipo moterys (kaip ir Vanda) tikriausiai galėtų paliudyti, kad tauta nėra vienintelė ir kad ji ne visada būtina individo troškimams ir reikmėms patenkinti. Ne visada tauta reikalinga ir individo identitetams at(si)rasti.

Antrojo tipo moterys, atsisakiusios šeimos ir „tikro" moteriškumo (Jadvyga), įtraukiamos tautinėn „brolijon". Savo kūnu prie tautos tarnystės prisijungia ir pirmojo tipo — „autentiškos" — moterys, gaminančios besikuriančios tautos piliečius. Tačiau šios „autentiškos" moterys visiškai atsiduoda patriarchalinei tvarkai — jos hierarchijoms, istorijai, kolektyviniam identitetui. Natūraliai įbrūkšniuodama šias moteris kasdieninio gyvenimo sferon, patriarchalinė erotika padaro jas kasdienybės piliečiais, kurie griauna didvyriško nacionalinio judėjimo patosą (pabrėžtina, kad kasdienis gyvenimas yra išbrauktas iš pakylėto nacionalizmo sferos). Į klausimą, kaip moteris gali tarnauti savo tautai, atsakoma teigiant, kad moteris yra asmeninėje sferoje

uždaryta būtybė. Vyriškas tautinio identiteto charakteris neleidžia išsiskleisti „neoficialiai" tautos daliai su jos moteriška anti-atmintimi.

Į moterį Maironio poezijoje, kaip ir lietuvių tautiniame atgimime, projektuojamos patriarchalinės tvarkos įtampos ir baimės apie vyro vyra-vimą viešo gyvenimo sferoje. Kaip matėme, pagrindinė tautinio subjekto lytis esti vyras. Tautos lytis taip pat vyriška. Vyriškas kūnas, nors ir represuojamas, lieka privilegijuotas: jame susilieję vyriška seksualinė potencija (sublimuoti seksualinius pojūčius į taurią tėvynės meilę) ir socialinė patriarchalinė galia, kuri valdo nacionalinį identitetą. Todėl nenuostabu, kad vyriškam pradui Maironio poezijoje yra lemta prikelti moteriškąjį (eil. „Jaunimo giesmė", PB, 61-63). Broliai, apsišarvavę „vyriška meile" ir paėmę rankosna „arklą, kningą, lyrą" (PB, 63), prikels Lietuvą.[22] Kolektyvinėje tautos fantazijoje tėvynė — pasyvi ir visad atsiduodanti tam, kuris pasiryžęs tarnauti tautai. Tad Lietuva — visada pasiekiamas vyrų kolektyvinės (dažnai erotinės) fantazijos objektas.

4.

Tokia Maironio kūryboje besiskleidžianti lietuvių nacionalizmo dinamika. Nors nacionalizmas sukūrė vyriškumo ir moteriškumo idealus, tauta buvo renčiama iš vyriško prado, kuris simbolizavo tautos dvasinį ir materialinį gyvybingumą. Moteriškumo idealas: moteris iš esmės pasyvi, atspindinti „amžinąsias" tautos jėgas, jos pastovumą, fizines tautos išgales.

---

[22] Emblematiškos yra ir eilutės iš *Jaunosios Lietuvos*:

Neleidžia erelis, suspaudęs sparnais.
Petys gi į petį, na, vyrai, kas gali,
Sustoję į darbą už mylimą šalį.
Prikelkime Lietuvą mūsų! (67).

Šis prikėlimo motyvas Maironio poezijoje šiek tiek primena pasakas apie miegančią gražuolę.

Moters galia įsikūnijusi jausmo ir aistros, bet ne minties sferoje. Idealizuojama kaip motina, moteris konstruojama kaip statinė, nesikeičianti sistema. Tėvynė — moteris — apgyvendinama vyro sieloje.

Ne moters, bet vyro prerogatyva — įgyvendinti tautines fantazijas. Nacionalizmas skatina vyrišką broliją. Tačiau vyriškas erosas disciplinuojamas; jį stengiamasi nutrinti, iškeliant santūrumą ir jausmų sutvardymą. Būti vyru reiškia sutramdyti savo aistras. Tad tautai — vyrų benduromenei —, įlietai į vyrišką kūną, trūksta tautinių genitalijų. Tauta kaip vyrų bendruomenė peržengia seksualinius jausmus; draugystė yra išlaisvinama nuo erotinio elemento. Asmeniniai vyrų santykiai ištirpinami tautoje, vyriškumas iš asmeninės sferos perkeliamas į tautinės tarnystės plotmę.[23] Šitaip kuriama ne tik įsivaizuojama, bet ir galima įsivaizduoti bendruomenė su individą represuojančiais (ir galbūt išlaisvinančiais?) tautiniu bei lytiniu identitetais. Tikimasi, kad jų saugume išsipildys at/gimstančios bendruomenės pažadas.

5.

Eilutėmis „Užmirš mano giesmes! Poetos kiti / Ieškos įkvėpimo brangaus;...“ (PB, 76) Maironis kalba apie kultūrinę užmarštį: tautinio kūrimosi pirmeivių, tokių kaip pats poetas, darbai ir dainos bus užmiršti. Apie kultūrinę amneziją liudija ir naujųjų laikų sugedimas; nūn mylimąja renkamasi ne tautą, bet kitas ideologijas: „Kosmopolitai! Dienos milžinai, / Tėvų praeities nepažinę! / Markso ir Darvino paikūs sapnai / Jiems rūpi daugiau, kaip tėvynė“. (JL, 98). Triūsiama ne tėvynės labui, bet savo gerovei (eil. „Mano draugams“, PB, 100). Užuot projektavus savo seksualinius jausmus tėvynėn ir tauton, laisvai tiems jausmams atsiduodama: „Nebuvo laisvės, bet neregėta / Nei tiek

[23] Apie tai Vakarų Europos nacionalizmuose, žr. Mosse, op. cit., 80-85.

be drausmės ištvirkimo; / Nebuvo rašto, bet negirdėta / Nei tokio bedievių augimo". (PB, 142). Vyriška kūno ir dvasios stiprybė vis labiau nyksta. Sveikas ir laimingas pasaulis eižėja. Renkamasi kitokios tautos galimybės: tautos piliečių nebeįtikina bendros ateities vizijos; priklausomybės tai pačiai bendruomenei pojūtis silpsta. Atsisakoma būti supančiotam tradicinių tapatybės apibrėžimų, atmetamas nacionaliniam diskursui būdingas utopinis troškimas sukurti visa ką apimantį tautinį identitetą.[24] Užmirštama tai, kas tautos statytojams buvo brangu ir šventa; nebetikros atrodo jų išnešiotos tautos vizijos. Tačiau skausmas dėl kultūrinės atminties praradimo, skambantis senstančio Maironio balse, slepia ir malonumo grūdą: užmirštį ir nuolat užmirštami poeto eilėraščiai — jo gimtoji žemė — šnabžda apie buvusias ir ne visada išsipildančias tautines fikcijas bei atskiro tautos individo fantazijas, kurios, laimei, nuolat perkuriamos.

[24] Apie tai žr. Berlant knygą, 58-60.

PASKENDUOLĖ – ŽEMIŠKOJI, PASKENDUOLĖ – DANGIŠKOJI: EMPATIJA AR MIZOGINIJA?

VIOLETA KELERTIENĖ

Kas dažniau iškyla lietuvių kultūroje — ar empatija, ar mizoginija moteriai? Šis klausimas ypač aktualus nagrinėjant lietuvių prozos klasikų vyrų tekstus, kuriuose pagrindinė veikėja — moteris. Nors iki Antro pasaulinio karo turėjome ne taip jau mažai prozininkių, jos sudarė tik mažą procentą rašančiųjų, vis vien dominavo vyrai autoriai, kurie formavo ne tik literatūros tradiciją, bet ir pagrindinius kultūros stereotipus. Vertybių sistema juk formuoja kultūra. Feministinis (šiuo atveju ir psichoanalitinis) požiūris neleidžia aklai priimti įsisenėjusių ir pripažintų kūrinių, kritiškai neišanalizavus tų implikacijų, kurias jie darė, tiek skaitytojams, tiek kultūrai apskritai.

Dauguma lietuvių vyrų tekstų apie moteris iš pirmo žvilgsnio kelia įspūdį, kad jų autoriai, jei ne atvirai šališki, tai mažų mažiausia empatiški savo herojėms. Mane kaip moterį (ir kritikę feministę) tie tekstai iš karto sudomino labiau už tuos, kuriuose dominuoja herojai vyrai, nors ir šie dažniausiai neapsieina be moteriškosios giminės. Bet pirmieji kūriniai pasirodė lyg ir tiesiogiai adresuoti moterims, tarsi autoriai būtų ypač jas gerbę ir vertinę. Kodėl rašytojai pasirinko moterį kaip taikinį savo jausmams ir rūpesčiams išsakyti? Ką šis jam svetimas filtras

galėjo reikšti? Svetimtaučių kolegų ir draugių akyse visada gindavau lietuvių prozą kaip didžiai „feministinę", tam tikra prasme laisvą nuo įprastinių štampų (ypač ankstyvuoju jos raidos laikotarpiu), tačiau jutau (nors to negalėjau lengvai suformuluoti), kad vyrų sukurtuose moterų personažuose (o jų iš tiesų turime daug ir gana simpatiškų), yra kažkas iškreipta. Sakysime, Antanas Vienuolis, atrodytų, savo paskenduolę traktuoja visiškai teigiamai, bet kūrinio gale leidžia jai, dar nepatyrusiai gyvenimo džiaugsmo, nusižudyti. Kaip tai paaiškinti? Kurgi tas tariamas autoriaus prieraišumas Veronikai? Šis klausimas ilgai man nedavė ramybės ir gal dabar pribrendo laikas ji išnagrinėti atidžiau.

Jau gana seniai lietuvių kritikių feminisčių pastebėta, kad mūsų literatūroje įkūnytas vis tas pats madonos vs puolusios moters (puolusi moteris yra isterikė arba burtininkė, anot C. Clément[1]) stereotipas. Dažniausiai vaizduojama pastaroji — kaip sekso objektas, kuris savaime tampa „puolusia moterimi", nes vyrui vieną kartą pasirinkus moterį, paradoksaliai ji nebegali būti nekalta madona, kurios jis visai neracionaliai, nesąmoningai gal ir geistų.[2]

Savo įtarimui patikrinti ir pasirinkau Vienuolio kūrinį, parašytą 1912 m. Priešingai daugeliui ankstesnių lietuvių rašytojų, autorius nebuvo kunigas. Jis, kaip žinome, buvo vaistininkas. Tiesa, pasirinktasis pseudonimas — Vienuolis — gali būti siejamas su dvasiniu luomu. Bet, sprendžiant iš rašytojo kritiško požiūrio į dvasininkiją, greičiau galėtume manyti, kad jį labiau domino kitos šio žodžio konotacijos: vienišumas, atsiskyrėliška buitis ir pan.

---

[1] Cixous, Hélène ir Catherine Clément, *The Newly Born-Woman*, trans. Betsy Wing, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

[2] „Modernesnė" variacija (ir tai jau traktuotina kaip laimėjimas lietuvėms!) — intelektualus vyro įsivaizduojamas sekso objektas — randamas tiktai Ričardo Gavelio romane *Vilniaus džiazas*.

Labai supaprastinę „Paskenduolės" fabulą, galėtume kūrinį lyginti su klasikinės Vakarų Europos literatūros pavyzdžiais (puikiai suprantu, kad leidžiu sau laisvai elgtis su europietiškąja tradicija...)

Prancūzų literatūroje (bent iki Madam Bovari) mūsų aptariama novelė būtų įtikinama, jei joje autorius žiūrėtų tik iš vyro pozicijos: Juozelis suvedžioja naivią Veroniką, visi žavisi jo vyrišku sumanumu, o Veronika trypiama į purvą ir užmirštama. Juozelis dairosi naujos aukos.

Anglų literatūros tradicijoje Veronika atsispirtų Juozelio vilionėms ir džiaugtųsi išsaugota nekaltybe. Čia, žinoma, turime omeny XVIII a. S. Ričardson Pamelą...

Vadinasi, vakarietiškame kontekste būtų neįprasta, kad tokios jaunos prozos (o lietuvių prozai tada buvo vos 20 metų) naratorius vyras taip akivaizdžiai reikštų simpatijas moteriai, tariamai gvildentų moteriškas problemas ir dar tokio žemo socialinio sluoksnio herojės, kaip samdinė Veronika. Kaip tai paaiškinti?

Mes, lietuviai, apie save pripratę galvoti, jog esame labai jautrūs žmonės: literatūroje daugiausia užjaučiame gyvulėlius ir vaikus (žr. Biliūną ir Vaičiulaitį). Ilgai kentę tautinę priespaudą, žinome, ką reiškia kentėti, todėl mūsų literatūrinės ambicijos nuo pat pirmųjų žingsnių buvo „politiškai teisingos" (politically correct), kaip šiandien mėgstama sakyti, išskyrus nebent tuos atvejus, kai lengvai pasišaipydavome iš žydų ir čigonų, karikatūrindami jų asmenybes ir suteikdami tekstui vietinio kolorito bei humoro (Valančius, Kudirka, Krėvė, etc.). Kiek mažiau lietuviai yra palankūs artimiausiems kaimynams lenkams ir rusams, į kuriuos nuo Pietario *Algimanto* laikų žvelgia kaip į klastingus priešus. Tačiau tokios nuostatos nėra visiškai netikėtos ar nenatūralios, ypač kai operuojama apibendrinimais, perkeltais iš tam tikrų politinių mitų.

Žodžiu, kuo atidžiau žvelgsime, tuo daugiau rasime nukrypimų nuo dominuojančio mūsų patrauklaus „nacionalinio cha-

rakterio". Herojės moterys irgi patenka į „politiškai neteisingų" marginalinių subjektų tarpą.

Todėl ir pravartu dėmesingiau įsižiūrėti, kas gi slypi po ta tariama autoriaus empatija. Psichoanalizė leistų išskirti bent du momentus. Pirmiausia, ji įgalina identifikuoti patriarchalinio manipuliavimo vietą ir būdą. Taip pasimato, kad tikslas — laikyti moteris moralės ir religijos varžtuose. Antra. Psichoanalizė įrodo, kad tekstas kreipiamas vyriško geismo (desire) realizavimo linkme. Remiantis C. Clément išvada, atrodytų, kad moteris yra dėmesio centre (nes ji ir yra tame centre), bet iš tikrųjų, ji tėra marginalinėje pozicijoje: ji visada „kita", visada ikonizuojama, todėl tam tikra prasme dehumanizuojama.[3] Kaip tik tai ir vyksta „Paskenduolėje". Šiame straipsnyje mėginsiu parodyti, kaip priėjau prie tokios išvados ir kartu akcentuosiu kelias kultūrines tos išvados pasekmes.

Iš pradžių pažiūrėkime, kas gi šioje novelėje yra pozityvu, kas sudaro empatijos herojei įspūdį. Pirmiausia, žinoma, pats protagonistės pasirinkimas — į fabulos centrą išvedama jauna nėščia mergina, našlaitė, stovinti ant žemiausios socialinės pakopos (samdinė).

Bet ką tai reiškia iš tikrųjų? Pabandykime lyginti „Paskenduolę" su kitu, tik penkeriais metais anksčiau rašytu populiariu kultūriniu tekstu — J. Biliūno novele „Brisiaus galas" ir pažiūrėti, kaip šiuos du tekstus — vieną apie jauną merginą, kitą apie seną šunį — traktavo kritikai ir literatūros istorikai.

Kartais į seną, beveik apakusį ir apkurtusį šunį, kurį šeimininkas iš gailesčio nušauna, žvelgiama kaip į Kristaus figūrą. Tai rodo, kad skaitytojai ar kritikai vyrai *gali* identifikuotis su Brisiumi, nes autorius vyras tuo pačiu metu suteikė Brisiui žmogiškas savybes ir emocijas. Taigi susitapatinimas įvyksta. Tuo tarpu Veronika kur kas brutaliau visuomenės „nukry-

---

[3] Cixous ir Clément, *The Newly Born-Woman*, „The Guilty One", p. 3-57.

žiuojama", bet novelėje ji, geriausiu atveju, rodoma tik kaip anti-Kristaus figūra, esanti toje pačioje kategorijoje kaip velnias arba pagoniška madona ir nesusilaukia bendro, vyrų ir moterų, susitapatinimo. Vadinasi, vyras negali joje rasti vyriškos simbolinės formos, nors Biliūno Brisiuje galėjo. Veronika suvokiama tik kaip „kita", neuniversali kita, kaip bejausmė madona, nušalinta nuo realaus gyvenimo su jo aistromis ir blogybėmis, ištremta iš civilizacijos į pagoniškąjį gamtos pasaulį.

Anksčiau „Paskenduolė" buvo skaitoma kaip socialinę priespaudą ir atsilikusio kaimo papročius smerkiantis tekstas (ypač tai buvo akcentuojama pseudomarksistinėje kritikoje). Kartais — kaip tekstas, išreiškiantis užuojautą dėl jos „bėdos", kuri susidarė pasidavus savo erotiškumui. Kartais kaip antiklerikalinis tekstas, nes abu kunigai savaip yra beširdžiai, žiaurūs, net sadistai: vyresnysis neduoda Veronikai išrišimo, o glebaus jaunesniojo veidas kaip „angelo" (tai dar kartą pabrėžia kaip Veronika ne į porą angelams), tačiau iš burnos eina ne užuojautos žodžiai, o šiltos arbatos kvapas. Kunigai rodomi neigiamoje šviesoje, atskleidžiamas akivaizdus jų veidmainiškumas. Tarp kitko, visi aklai tikintys novelėje paženklinti veidmainystės ženklu (pvz., Juozaponienė ir jos klierikas sūnus). Tik dvi moterys — mirusi motina ir bevardė senutė kapinėse, abi esančios už visuomenės ribų — nuoširdžiai užjaučia Veroniką. Taigi moteris, neparsidavusi patriarchatui, natūrali moteris, visuomet yra „kita" ir priklauso *kitai* erdvei, ne tai, kuri egzistuoja čia ir dabar. Moterys, esančios čia ir dalyvaujančios vyrų apibrėžtoje tikrovėje, visos įsisavinusios pastarųjų sukurtas taisykles, užkirtusios kelią natūraliai empatijai. Jos — moteriškos mizoginijos, nukreiptos prieš save pavyzdžiai. Vyrų pasaulyje moteris visada yra svetima ir reikšmės įgauna tik priėmusi savąją alienaciją, ką Veronika ir daro scenoje prieš nusižudymą, kai tampa „puikybės pilna" ir žengia į kitą pasaulį. Tačiau pagal religinę dogmą puikybė yra viena iš septynių didžiųjų nuodėmių, tokia pat kaip ir paleistuvystė.

Apie Veronikos „paleistuvystę" kalbama retai, bet užsiminus visada pabrėžiamas gėdos aspektas, o ne džiaugsmo ir pasitenkinimo momentai, kurie turėjo būti prieš tai, kol kaimo žmonės dar „nepapuošė" Veronikos „paleistuvės" vardu. Gėda yra socialinė „nuodėmė" — socialinių suvaržymų įsisavinimas, ir tai sukelia išsamesnį naratoriaus apibūdinimą bei pastabas. Pasakojimo pradžioje Veronikos superego eksternalizuojamas, kai ir rugiai, ir medžiai šnabžda apie jos gėdą. Bet pasipriešinimo metu, kai ji grįžta pas save ir išdidžiai pereina į aną pasaulį, priimdama savo „burtininkės ir isterikės statusą — t.y. išvietinto žmogaus, neišvengiamai [ji] turi suvokti, kad ji neturi namų", neturi *kur* būti.[4] Ji patiria „metafizinę alienaciją" ir taip pasitraukia iš mums pažįstamo pasaulio.

Pats tekstas sugestijuoja interpretaciją, kad tragiškoji Veronikos yda yra pamaldumo stoka, o ne paleistuvystė. Ji nebijo Dievo ir kažkuriame lygmenyje, matyt, įžeidžia Mergelę Mariją savo išdaigomis ir linksmu elgesiu gegužinėse pamaldose, pašvęstose Marijai. Davatka Juozaponienė net vadina Veronikos pastangas melstis Marijai „velniui garbe"[5] ir klausia, ar ji ne velnio apsėsta. Aišku tiek, kad Veronika priklauso dviems pasauliams, kurie rungiasi dėl jos dvasios. Šią priklausomybę simbolizuoja jos išvaizda prie kryžiaus, kur ji ieško pagalbos: ji artinasi nešdama rožinį (kultūros simbolį) vienoje rankoje, o laukinių gėlių vainiką (gamtos simbolį) kitoje.[6] Yra daug dvigubų nuorodų

---

[4] Ibid., Sandra M. Gilbert įvadas, p. xvi.

[5] Antanas Vienuolis, „Paskenduolė" red. Albertas Zalatorius, *Už saulę gražesnis* (Vilnius, Vaga, 1978), p. 160. Visos nuorodos toliau tekste į šį leidimą.

[6] Šis dualistinis aspektas, liudijantis moters sugebėjimą suderinti ir pagonybę, ir krikščionybę, susikurti tam tikrą dvasingumą be dogmos ribų, kurį nagrinės ir Antanas Vaičiulaitis 1936 m. novelėje „Šiaurietė", kurioje herojei mirštant, šv. Katarina simboliškai laikys verbą ir pusiau lūžusį ratą, kultūros ir gamtos atributus, tarp kurių herojė turėjo rinktis.

tekste. Kai Veronika nori atsikratyti kūdikio, ji pirmiausia išbando liaudies vaistą — rūtą su druskele, o tik tada modernesnį skystimėlį, duotą „vengrelio", kuris, ko gero, buvo bent šioks toks daktaras. Iš pradžių ji apsikabina kryžių, o gale šuns kaklą. Tai tik keli pavyzdžiai: jų galima rasti ir daugiau.[7] Dualistine įvaizdžių sistema einama į Veronikos sugrįžimą prie pagonybės. Jai krikščionybė ir kultūros atributai buvo tik pagonybės variantai, vienodai efektyvūs arba neefektyvūs. Ji dar nebuvo pasirinkusi. Apskritai, manoma, kad „represuota" praeitis išlieka moteryse, „kad burtininkė, galų gale [...] sapnuoja Gamtą ir užtat ją suvokia, ji iš naujo įkūnija pagonybės likučius, kuriuos triumfuojanti Krikščionybė užglaistė".[8]

Nekalčiausią Mergelę ji įžeidžia ir prarasdama savo skaistybę, sudarydama „sandėrį su velniu" — žemiškuoju vyru Juozeliu.[9] Be to, Veronikos erotiškumas pabrėžiamas toje scenoje, kur ji išdrįsta susižavėti jaunuoju kunigu (šis „šventvagiškas" aktas taip pat nesusilaukia jokio nuostabiai kantraus naratoriaus komentaro! Truputį vėliau panagrinėsime, kodėl vieni novelės momentai sužadina naratoriaus išskirtinį dėmesį, o kiti — ne).

Iš tiesų į Veronikos seksualumą dėmesys atkreipiamas tik porą kartų ir abu kartus pateikiant panašius prisiminimus apie Juozelį, smilga kutenantį jai kaklą. Veronikos nuodėmę aprašyti bijomasi. Koketuojantis naratorius slepiasi už mėnulio, kad nematytų apvaisinimo momento — jį mato tik Dievas — ar dėl to šis apvaisinimas toks pat nekaltas, kaip ir Panelės Švenčiausiosios?

Tačiau pasidavus patriarchalinei sistemai; t.y. pasirinkus ne taip, ji vis vien turėjo mirti.

[7] Tam tikrą dualizmą ir net susidvejinimą pastebi ir Albertas Zalatorius dažnai cituojamoje ir giriamoje studijoje, *XX a. lietuvių novelė: semantinis aspektas* (Vilnius: Vaga, 1980), p. 88-91.

[8] Clément, p. 5.

[9] Žr. Marcelijus Martinaitis, „Folklorinė 'Paskenduolės' fabula" *Pergalė*, 1984, nr. 12, p. 119-130.

Pastarasis teiginys turi tvirtesnį pagrindą, nei iš pradžių gali atrodyti: jei Juozelis, kaip sugestijuoja M. Martinaitis, yra velnio įsikūnijimas, tai Veronika tampa velnio „žmona". Taip ji pasidaro Mergelės Marijos konkurentė, ir tuomet lengviau galima suvokti, kodėl kūrinio gale ji pavirsta sekuliariniu Mergelės atitikmeniu. Tai paaiškintų ir jos susižavėjimą Aušrine — pagoniškąja deive, Marijos pirmtake. Apskritai Veronika labai jau nepanaši į tragišką heroję ar maištautoją, nes jos kaip herojės tūris tiesiog per menkas. Tačiau, kai ji potekstiniais ryšiais sujungiama su Marija, jos dimensijos išauga iki mitinių.

Kartu turime suprasti, jog išimtinis Veronikos linksmumas ir džiaugsmingumas, skiriantis ją nuo kitų tradicinių, paklusnių merginų, yra eufemistiniai kūniškumo ir erotiškumo ženklai, kuriuos novelėje stengiamasi užslopinti ir kurie kalti dėl Veronikos nuopuolio. Veronikai reikia pritaikyti ypatingus vyrų ir įstatymų apribojimus, nes ji nepaklūsta kaimo taisyklėms: yra palyginti laisvo elgesio, nepripažįsta suvaržymų, net tada, kai „nuodėmė" ją stumia į prapultį. Anot C. Clément, „šis moteriškas vaidmuo, burtininkės-isterikės vaidmuo, yra dviprasmiškas, antiestablišmentinis ir kartu konservatyvus. Burtininkė gydo prieš Bažnyčios diktatus; ji vykdo abortus [Veronikos atveju Veronika abortą darosi pati], ji linksta prie nesantuokinės meilės, ji transformuoja negyvenamą dusinančios krikščionybės erdvę".[10] Veronika konservatyvi tik tiek, kiek ji yra pasisavinusi iš aplinkos vadinamąją merginų „gėdos" ir bėdos jausmą. Tai ji turi dar prieš asmeniškai viską patirdama. Kita vertus, spontanišku, natūraliu elgesiu ji atstovauja „antiestablišmentiškoms asmenybėms", kaip kartais sakoma.

Veronika dar skiriasi nuo kitų kaimo merginų ir tuo, kad ji neturi globėjos-motinos[11] (epizodas, kuriame Marytę Šličiūtę

---

[10] Clément, op. cit. p. 5.

[11] Ši „neturėjo geros motinos" idėja ir toliau reiškiasi lietuvių literatūroje; pvz. Beatričė J. Grušo „Meilė, džiazas ir velnias", J. Glinskio

mama — Marytės skaistybės saugotoja — plaka rykšte ir savo dukrą varo namo iš vakaruškų. Užtat, matyt, Marytei ilgainiui už paklusnumą atlyginama Amerikoniuku, Juozelio antiteze). Veronika tokią saugotoją turi tik kitame gyvenime, o ne čia, kur tyko pagundos. Anapus jos laukia motina, kuri, vadinkime daiktus tikrais vardais, vilioja ją į savižudybę — mirtiną nuodėmę pagal vyrų religinius įstatymus.[12] Motina, beje, dėl šio šventvagiško akto naratoriaus visai nekritikuojama. Atrodytų, kad moterims netaikomos vyrų taisyklės tol, kol jos nepažeidžia socialinės tvarkos. Užtat tekste greičiau pastebimos Veronikos nuodėmės prieš patriarchatą, o tik paskui prieš bažnyčią.

Iš tiesų, kūrinio vertybių sistema gana keista ir lyg neproporcinga antivertybių sistemai. Neigiamosios vertybės tartum išstumtos į priekį ir aiškiai matomos, o „teigiamosios" užslėptos ir reikalingos šifravimo net gana naiviame novelės skaitymo lygmenyje.

Tai kaipgi skaitytoja moteris galėtų suprasti viską, ką autorius norėjo pasakyti? (Aš net nemėginsiu spėlioti, ką kūrinys sako skaitytojui vyrui, nuošaly paliksiu ir tokius potencialiai įdomius klausimus: kodėl lietuviai vyriškos lyties skaitytojai iš viso skaito tokį „moterišką" tekstą, ar vyras patiria kokį nors

---

„Kingo" veikėjai kalėjime, kur jaunimas išklysta iš doros kelio dėl to, kad trūksta motinų, o jaunos moterys („Kingo" Elena, Beatričė) turi perimti motinos-globėjos-madonos funkcijas. Pastatymuose arba ant sienos atsiranda madonos atvaizdas, arba jis kuriamas statišku paveikslu scenoje („Kingo" jaunuoliai glaudžiasi prie Elenos). Tokia Madona kartojasi ir R. Klimo apysakoje „Ekspromtas vogtai gitarai" ir, be abejo, daug kur kitur.

[12] Tačiau yra žinoma, kad senieji bažnyčios autoritetai, kaip Ambraziejus, Jeronimas ir kt. pripažino moters savižudybę išprievartavimo atveju. Vyravo požiūris, jog tai magiškai apvalo jos suteptą kūną. Žr. Margaret Higonnet, „Speaking Silences", ed. Susan R. Suleiman, *The Female Body in Western Culture. Contemporary Perspectives* (Cambridge: Harvard University Press, 1986), p. 74. O XIX a. kultūra ir toliau feminizavo savižudybę (ten pat).

malonumą, stebėdamas Veronikos padėtį, o jei taip, tai novelė tėra prancūziškojo modelio variantas, kuriame suvedžiotojas „atsiduria viršuje" daugiau nei viena prasme?)[13]

Tad pagrindinis klausimas, mano manymu, būtų toks: kaip moteris, skaitanti šį kūrinį, turėtų jį traktuoti ir kokias Vienuolio siūlomas taisykles ji turėtų „internalizuoti", prisiimti sau?

O tos taisyklės (leiskite truputį ir paironizuoti) atrodytų maždaug taip:

Jaunos merginos jokiu būdu neturi pasitikėti savo mylimaisiais. Merginos-mylimojo santykiai visuomet turi būti priešiški, net jei mylimasis išvyksta į Čikagos skerdyklas užsidirbti poros dolerių ir ketina grįžęs atsiimti savo nuotaką.

Joms nedera pasiduoti instinktams ir gulėti su savo būsimuoju.

Jos turi tinkamai elgtis tiek bažnyčioje, tiek už jos ribų.

Jos turi nepasitikėti niekuo, o mažiausiai — pamaldžiaisiais krikščionimis, kurie tik išduos jų pasitikėjimą.

Jos turi laikytis aukso vidurio visų pramogų metu.[14]

Sulaužiusios visuomenės normas, jos turi taktiškai pasitraukti iš arenos — nusižudyti.

Jos neturi bijoti pakaruoklių kapinių, nes tai yra kaip tik ta „laukinė", nesukultūrinta erdvė, kuri palanki moterims.

---

[13] Tačiau Janet Wolff knygoje *Feminine Sentences. Essays on Women and Culture* (Berkeley: University of California Press, 1990) sugestijuoja, jog vyrai turi jausti ne tik sau moralinį įspėjimą, bet ir malonumą stebėdami formulę: suvedžiojimas-kaltė-bausmė-mirtis (p. 28). Tai gal ir paaiškina, kodėl Vienuoliui reikėjo paskenduolės istoriją baigti taip, kaip jis ją baigė. O antra vertus, sugestijuoja, kodėl vyrai užsiima tokia lektūra. Kainą už „paleistuvystę" gi moka vien moterys, vyrams ji netaikoma.

[14] Plg. Egidijus Aleksandravičius, *Lietuvių atgimimo kultūra. XIX amžiaus vidurys* (A.J. Greimo Centro Studijos/2, Baltos Lankos, 1994, p. 17), kuris įtikinamai aiškina saiko ir auksinio vidurio svarbą XIX a. lietuvių kaimo kultūroje.

Ir t.t. ir pan. (Čia, žinoma, nesistengta duoti išsamaus sąrašo).

Nepaklususios aukščiau išvardintoms taisyklėms merginos taps gyvomis legendomis. Kitaip sakant, pasiekusios motinystės padėtį (Veronika su kūdikiu) pomirtiniame gyvenime jos taps šventosiomis. Tai vienintelė vertybė, kuri teksto aiškiai teigiama. Kadangi įsivaizduojamas ne įprastasis krikščioniškasis pomirtinis gyvenimas, vadinasi, tai, kas ypatingai vertinama, kas ypatingai gera, yra pati motinystė. Motinystė bet kokia kaina. Ir dar galiu pridėti: tai *pastovi* motinystės būsena. Motina surišta su kūdikiu visiems laikams, kaip kokiam Rafaelio paveiksle. Štai kas ypatingai vertinama... Motinos ir kūdikio ikona ant sienos, nepažeidžiama, negrėsminga ir negriaunanti jokių moralinių kodeksų, tiesiog tai — gero moteriško elgesio sektinas pavyzdys.

Išvada tada būtų tokia: A. Vienuolio „Paskenduolė" iš esmės nėra vakarietiškojo tipo meilės ir suvedžiojimo istorija, tai „santykių, siejančių mus su motina bei pirminio narcizizmo išraiškos idealizacijos"[15] istorija, kai vaikas tebėra emociškai prisirišęs prie motinos ir tiek su ja suaugęs, kad nemato nieko kito.

Nors iš pradžių gali atrodyti, kad Vienuolio kūrinyje rašoma apie moterį ir reiškiama užuojauta moteriai, bet iš tikrųjų reiškiamas vyriškas geismas, nukreiptas į motiną. Randame tik užšifruotą vyrišką motinystės idealizavimą, motinos ir kūdikio ryšio egzaltavimą, kurie tenkina vyro skaitytojo, vyro naratoriaus ir, matyt, viską sumaniusio ir pradėjusio vyro autoriaus vidinius poreikius.

Plėtodami analizę toliau, galėtume paaiškinti ir Veronikos stipresnį prisirišimą prie motinos, jos norą susijungti pir-

---

[15] Kristeva, Julia. „Stabat Mater" in ed. *Toril Moi, The Kristeva Reader* (New York: Columbia University Press, 1986), p. 161; lietuviškas vertimas knygoje red. Karla Gruodis, *Feminizmo ekskursai. Moters samprata nuo antikos iki postmodernizmo* (Vilnius: Pradai, 1995), p. 494-522.

miausia su ja, o ne su mylimuoju Juozeliu. Nors motina mirusi, jai skiriama daugiau naratyvinės erdvės ir ji daro stipresnę įtaką Veronikai, nei jos mylimasis. Anot J. Kristevos, moteriškumą absorbuoja motinystė, tačiau ši motinystė — tai svajonė, kurią puoselėja abiejų lyčių suaugusieji ir kuri išreiškia prarastos vaikystės ilgesį. Pritaikant moderniškesnę, postfroidinę Edipo komplekso interpretaciją, galima sakyti, kad tiek berniukai, tiek mergaitės ilgisi motinos — pirminio meilės objekto.[16] Taigi analizuojant kūrinį galų gale matome, kad, nors jis ir skirtingai suprastas skirtingų lyčių skaitytojų, vis dėlto Vienuolio tekstas gali jaudinti tiek vyrus, tiek moteris.

Tokia interpretacija paaiškintų mylimojo Juozelio nereikšmingumą ir neryškumą — Juozelio niekur tekste nesutinkame tiesiogiai (tik Veronikos prisiminimuose), nes jis išplaukia laivu į Ameriką prieš pasakojimui prasidedant. Anachroniškai galvojant, Veronika panešėtų į šiuolaikinę „barakudą", nes Juozelis jai pasidaro nebe meilės tikslas, o bilietas į Ameriką. „Geroji mergaitė" Marytė Šličiūtė laimi reemigrantą Amerikoniuką. Tai tarytum byloja, kad motinos užtarimu ir rūpesčiu išsaugota merginos skaistybė atlyginama dosniau. Amerikoniukas — tai kažkas aukščiau už vietinį jaunuolį, sakysime, Anicoką, nevykusį Veronikos gelbėtoją. Anicokui trūksta valios ir drąsos (kaip būdinga to periodo literatūrai) „paimti" pasirinktą merginą (žr. „Kuprelis", „Bangos siaučia", „Dėdės ir dėdienės", „Valentina", etc.).

Įdomu dar ir tai, kad Veronikos tiesiogiai reiškiamų norų nepaiso nei naratorius, nei kritikai. Atidi teksto analizė rodo, kad, priešingai negu galvoja naivus skaitytojas, Veronika neturi jokio noro tapti ežero pakrantėmis klajojančia šmėkla, legenda bei

---

[16] Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism: Freud, Reich, Laing and Women* (New York: Vintage, 1975); Nancy J. Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory* (New Haven: Yale University Press, 1989) ir kitur.

perspėjimu jaunoms merginoms, kurios, savo jausmų vedamos, gali išklysti iš doros kelio. Ji per daug gyvybinga ir gyvenimą mylinti, kad taptų šventu paveikslu. Antanas Vienuolis, būdamas vaistininkas, gana išsamiai aprašė Veronikos mėginimus nusikratyti savo negimusio kūdikio. Iš pradžių ji iš bevardės senutės gauna liaudyje vartojamų vaistų, geria rūtas, sumaišytas su kažkokia druskele, o kai niekas negelbsti — naudoja skystį, gautą iš „vengrelio" — kito svetimojo, nepriklausančio visuomenei (kaip ir senutė nepriklauso), atklydusio iš pakankamai tolimos Vengrijos, užtat negresiančio kolektyvinei tvarkai, bet dėl visa ko, kad jį sumenkinus, vis tiek vadinamo mažybiniu vardu... Tarpuose tarp pastangų išprovokuoti persileidimą Veronika bėgioja į paštą, nenustodama vilties gauti Juozelio laišką ir bilietą į Ameriką. Taigi, sekuliarinis šventumas, kuriuo Vienuolis atlygina Veronikai už jos kančias, visai nėra pačios Veronikos geidžiamas. Ji norėtų tik nusikratyti savo bėdos ir toliau džiaugtis gyvenimu (jau būdama nėščia ji vis tiek flirtuoja su berneliais vakaruškose) arba ištrūkti į Ameriką ir susijungti su savo mylimuoju demonu. Jai esant tokiai erotiškai, žemiškas gyvenimas ir toliau būtų mielas. Tačiau Vienuolis ją paverčia ikona (panašiai kaip Vaižganto Severija tampa šventu paveikslu), padarydamas iš jos negyvą, belytę būtybę; jis neigia Veronikos teisę į erotiškumą, jos erotišką aktą priskirdamas ne prie kūniškų nuodėmių, kas būtų vyriška prerogatyva, o prie nusikaltimų kaimo taisyklėms ir nerašytiems įstatymams. Iš esmės jis atsisako pripažinti moterišką aistrą kaip tokią. O leisdamas Veronikai be laiko numirti, jis pasiduoda kultūriniam stereotipui, kad žmogus bus laimingas tik pomirtiniame gyvenime (tai matome Šatrijos Raganos ir kitų kūryboje).

Kad ir kaip ten būtų, Veroniką jis rodo ne kaip lengvabūdę gundytoją, o kaip pasaulietišką varžovę Pačiai Mergelei Marijai, greičiau motinystės, nei sekso srityje. Būtent dėl to Veronika turi būti nubausta ir grąžinta į natūraliąją (gamtos) sferą, kurioje ji renka laukų gėles, užuot rinkusi

karoliukus, kuriuos išbarstė sutraukydama rožinį ir taip išreikšdama savo nepaklusnumą. Autoriaus surežisuota Veronikos nusiskandinimo scena pavojingai priartėja prie raganų teismo. Bet kadangi ji „plaukia" virš vandens, net jei ir po mirties, ji tam tikra prasme reabilituojama. Ji — jokia ragana, o gal pagydoma nuo raganavimo tam, kad pavirstų šmėkla. Tai — labai maža paguoda moterų giminei. Moteris dar kartą pastatoma ant pjedestalo, kur, deja, vyrų nuomone (gal tai tik lietuvių vyrų nuomone), ir yra jos tikroji vieta. Ji visuomet yra „kita", ji yra „geresnė", ji yra motina. Taip paradigmatinis puolusios moters, paleistuvės/paskenduolės tekstas paverčiamas jam visiškai priešingu. Puolusi moteris vėl transformuojama į madoną.

Baigiant būtų galima pasakyti štai ką: nors Vienuolis rašo vadovaudamasis tuo, ką aš vadinčiau lietuviškos „jautrumo mokyklos" (sensitivity training) taisyklėmis, diegdamas lietuviams skaitytojams — jiems ar joms — jautrumą, meilę, užuojautą ir empatiją savo artimui, iš tikrųjų, „Paskenduolė" yra visai netinkamas tam tikslui pavyzdys. Nors šiame chrestomatiniame literatūros tekste moteris atsiduria centre, ji vis vien lieka marginali, siūlomas žiūros taškas įkūnija vidinius naratoriaus poreikius, kurie, anot Janet Wolff, dalyvauja „suokalbyje suvaržant moteris ideologiškai".[17] Nepaisant akivaizdžių empatijos niuansų ir latentinės, potencialios mizoginijos, vyras, aprašantis moters padėtį, tik pasisavina jos erotiškumą savo tikslams, apibūdindamas jį vyriškais terminais, vyriškomis sąlygomis, su vyriškomis įžvalgomis, priimtinomis pirmiausia vyrams skaitytojams. Veronikos demonizavimas ir jos užslėpta konkurencija su Mergele Marija aiškiai išreiškia vyrišką požiūrį į hierarchiją ir jėgą, kuris, kaip mums ne kartą įrodė Marija Gimbutienė, yra nebūdingas moterims. Moteriško proto sąrangos konstanta būtų ne vyriška arba/arba sąmonės struktūra, bet ir/ir. Užtat tekste fiksuojama ir Aušrinė, ir Mergelė Marija; ir pagonybė, ir krikš-

[17] Janet Wolff, p. 106.

čionybė. Moteris, neįsisavinusi patriarchato taisyklių, t.y. „natūrali" moteris nekuria hierarchijų, nesirenka tarp filosofinių ideologinių galimybių, bet stengiasi jas suderinti. Jos orientacija yra ne į tikslą, o į „difuziją", į neapibrėžtus kontūrus, į daugiaprasmiškumus. Todėl konkurencija tarp Veronikos ir Panelės Švenčiausios, tarkime, galėjo būti sugalvota tik vyro autoriaus. Ji neatitinka moters pasaulėjautos. Tai būtų viena A. Vienuolio teksto potekstė, leidžianti suprasti, jog šis tekstas sukurtas vyro sąmonės ir vaizduotės.

Parafrazuojant Henry Higgins iš miuziklo „Mano gražioji ledi", kodėl gi vyrai negalėtų rašyti panašiau kaip moterys?[18]

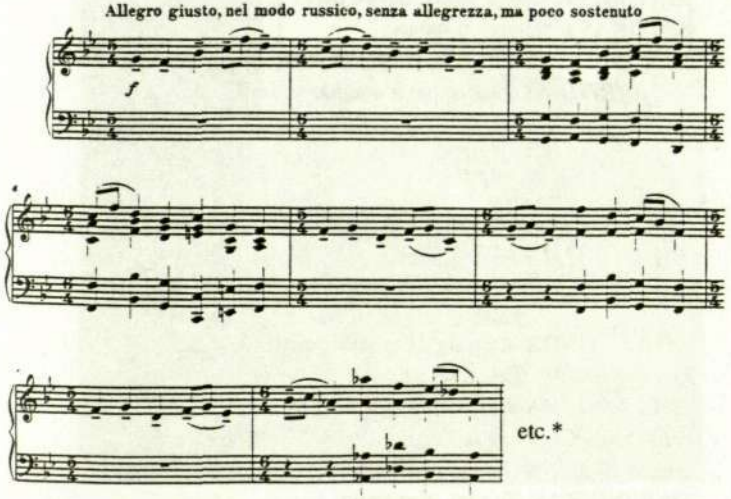
---

[18] Kai Vytautas Landsbergis visų lietuvių vardu paskyrė Lietuvą Mergelei Marijai, tai galėjo būti ne tiek tikėjimo, kiek pasišventimo motinystės principui išraiška, atskleidžianti, kokią žemą vystymosi pakopą, kalbant psichoanalitiniais terminais, Lietuva yra pasiekusi — greičiau analinę, negu genitalinę. Galima dar būtų galvoti, kad tik pats Landsbergis tiek teišsivystęs, bet kodėl tada nebuvo daugiau pasipriešinimo ir protesto prieš jo akibrokštą daugialypei „tautai"? Net ir protestantai neprotestavo. . . Kol kas operuojama visiška lietuvių kultūros maternalizacija vyraujančiame patriarchate. Jau Ciprian Norwid (1821-1883) komentavo panašų reiškinį irgi „... beveik psichoanalitiniais terminais:'Dažnai man yra dingtelėjęs toks keistas dalykas, kad kuo jaunesnė tauta, tuo besaikiškiau ir beveik, galima sakyti, nepadoriau ji įsimyli savo Motiną, Patrią!'", cituojama Barbara Einhorn, „Imagining Women", *Cinderella Goes to Market: Citizenship, Gender and Women's Movements in East Central Europe* (London:Verso, 1993) p.252.

BELLADONNA
Triptikas

KOSTAS OSTRAUSKAS

Pirmoji promenada



Prieš uždangą vaikštinėja du KRITIKAI. Abu tartum figūros iš filmo „Das Cabinet des Dr. Caligari" — baltos kietos apikaklės, ilgi, beveik iki žemės, juodi apsiaustai, aukštos skrybėlės. Vienas įsikandęs ilgą kandiklį su cigarete; kitas pasiramsčiuoja lazda.

---

* Iš M.P. Musorgskio siuitos *Parodos paveikslai.*

KRITIKAS I. Ar jis vis dar tebevargsta?
KRITIKAS II. Vargsta ir kankinas.
KRITIKAS I. Vadinas, tebetapo?
KRITIKAS II. Tapo ar tėplioja?
KRITIKAS I. O koks skirtumas?

KRITIKAI nusijuokia.

KRITIKAS II. Vis dar tebeieško savęs.
KRITIKAS I. Ir nesuranda?
KRITIKAS II. O kaip surasi tai, ko nėra?
KRITIKAS I. Nebuvo ir nebus.

KRITIKAI nusikvatoja ir nueina.

I

Arrangement in Gray and Black

DAILININKO ateljė. Jam pozuoja nuoga BELLADONNA.

BELLADONNA. Kaip ilgai dar teks tupėti?
DAILININKAS. Tupėti?
BELLADONNA. Lyg višta ant kiaušinio.
DAILININKAS. Kol išperėsiu.
BELLADONNA. Aš tupiu, o tu peri?
DAILININKAS. Tu tupi, o aš kuriu.
BELLADONNA. Kuri? Ar ne per daug pretenzinga? Kas tu? Viešpats Dievas?
DAILININKAS. Aš kuriu s a v o pasaulį.
BELLADONNA. Oho! Netveriu smalsumu išvysti, kaip jis atrodo.
DAILININKAS. Tuoj pamatysi.
BELLADONNA (*ironizuodama*). Greičiau! Skubėk! Neatlaikysiu!

DAILININKAS. Kantrybės ir vilties.

BELLADONNA. Vilties? Jeigu vilties tau reikia, vadinas, nepasitiki savim, nesi tikras, ką darai. O gal išvis nežinai?

DAILININKAS. Ne tik žinau, bet jau ir padariau. — Štai.

DAILININKAS parodo plačiu mostu paveikslą, kad visi — visas pasaulis — matytų — — —

BELLADONNA pakyla, užsimeta chalatą ateina ir pažvelgia į paveikslą.

Tyla.

DAILININKAS. Ką dabar pasakysi?

BELLADONNA. Esu be žado.

DAILININKAS. Nesistebiu.
BELLADONNA. Toks tavo pasaulis?
DAILININKAS. Ne kitoks. Šedevras.
BELLADONNA. Gal ir šedevras...
DAILININKAS. Tu abejoji?
BELLADONNA. ... — bet ne tavo.
DAILININKAS. Ne mano?
BELLADONNA. Ne.
DAILININKAS. Tai kieno?
BELLADONNA. Negi nematai?

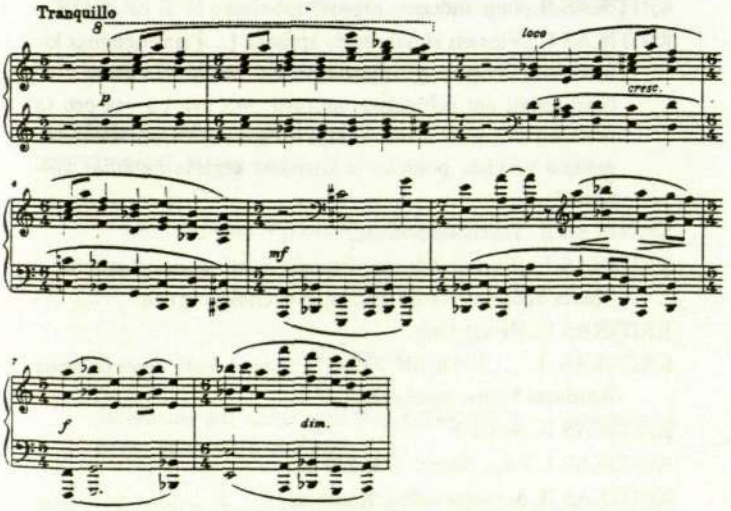
DAILININKAS žiūri — tarsi žuvies akim — į paveikslą.

BELLADONNA. Na?

DAILININKAS tyli.

BELLADONNA. Negali atsižiūrėt? — Kieno?
DAILININKAS (*niūriai*). Whistlerio?
BELLADONNA. Kas per pastabumas! — Taigi. „Arrangement in Gray and Black".
DAILININKAS (*tartum nesavas*). ...and black?
BELLADONNA. „Whistlerio motina".
DAILININKAS. Motina? Kokia čia tau motina?
BELLADONNA. Jeigu jau išsigandai manęs nuogos, tai reikėjo mane aprengti, o ne kažką kitą.
DAILININKAS (*apdujęs*). Tave?
BELLADONNA. O jeigu jau būtinai motina, tai kodėl Whistlerio, o ne tavo?

Antroji promenada



Ateina KRITIKAI. Abu užrištomis akimis. Prieina prie paveikslo ir ima jį „analizuoti" — iš arti ir iš toli, iš toli ir iš arti, prisikišę nosį, pro padidinamąjį stiklą, kol pagaliau prabyla:

KRITIKAS I. Hm.

KRITIKAS II. Uhu.

KRITIKAS I. Kaip jums, kolega, atodo?

KRITIKAS II. O jums? Ką jūs pasakysit?

KRITIKAS I. O jūs? Prašau — jūs pirma.

KRITIKAS II. Ačiū — po jūsų.

KRITIKAS I. Kaip jums patogiau. — (*Autoritetingai*) „...Moteriška sadomazochizmo grandinė. Ir dar vienas rezultatas — centro pozicijos hermafroditiškumas. Ne kūrybinis belytiškumo aspektas..."

KRITIKAS II. Ne. Jokiu būdu.

KRITIKAS I. „...o buitiškasis — slepiama, norint parodyti."

KRITIKAS II. Taip: indecent exposure.

KRITIKAS I. „Vienam kūnui ruošta apranga [...] aprengiamas kitas kūnas. Persirenginėjimo retorika prašnara viršum žiūrovų galvų net nebandyta suprasti, nes svarbu yra pro tą retoriką regimas kūnų santykis, grynų kūnų, kuriuose žaidžia vaikiški pojūčiai ir kuriuose regima nebūties tuštuma."

KRITIKAS II. Tuščia kaip skylė.

KRITIKAS I. „Erotinė būsena išstumia mintį, konceptualumą ir iškelia kūno bei kraujo artumą. Nebelieka organų..."

KRITIKAS II. Nė vargonų.

KRITIKAS I. „...lieka tik vienas kūnas, į kurį spaudžiamas įkaitintas Seimo antspaudas..."

KRITIKAS II. Seimo?

KRITIKAS I. Taip, Seimo. O kodėl ne?

KRITIKAS II. Savaime aišku: Kodėl ne?

KRITIKAS I. „...ir sminga bažnyčių bokštai..."

KRITIKAS II. Ir visi altoriai.

KRITIKAS I (*atsisukęs į II, vis daugiau karščiuodamasis ir skubėdamas*). „Beje, pasitelkiant prancūzų filosofo E. Levino seksualinę 'veido' sampratą ir turint omenyje psichoanalizėje aprašytus atvejus, kai psichinės traumos būsenoje atsiranda soliarinio-analinio ryšio grandinė, galima paaiškinti ir kultūros perkodavimo mechanizmams veikiant atsirandantį visuomeninio iliustruoto 'Veido' virtimą 'Užpakaliu'. Lyg pozicija ir opozicija būtų užfiksuotos ant kultūros perkoduojančiosios Miobijaus juostos. Be išeities."

KRITIKAS II (*galutinai užtvirtindamas*). Be jokios išeities. Padėjimas be išėjimo. No exit.

KRITIKAS I (*užduses*). „Šituos klausimus reikia giliau apmąstyti."*

KRITIKAS II. Iš pagrindų. Iš pačių pagrindžiausių pagrindų.

KRITIKAI susižvalgo, dar kartą pažvelgia į paveikslą...

KRITIKAS I. Abrakadabra.

KRITIKAS II. Nesąmonė.

...numoja ranka ir pasipiktinę nueina.

II

Olympia

Išsitiesusi ant sofos guli BELLADONNA — apsirengusi kaip „Whistlerio motina".

BELLADONNA. Taigi: jeigu jau motina, tai kodėl Whistlerio, o ne tavo? — Originalumo, gerbiamasis, tau trūksta, — štai kur bėda. Esi per daug įsikibęs į tradiciją. Ji tavo pražūtis. Esi be išraiškos, be veido.

DAILININKAS. Be veido?

BELLADONNA. Blanki, negyva kaukė.

DAILININKAS. Kaukė?

BELLADONNA. Tapai ne savo ranka...

DAILININKAS. Ne savo?

BELLADONNA. ... — ją kažkas kitas vedžioja.

DAILININKAS. Kitas?

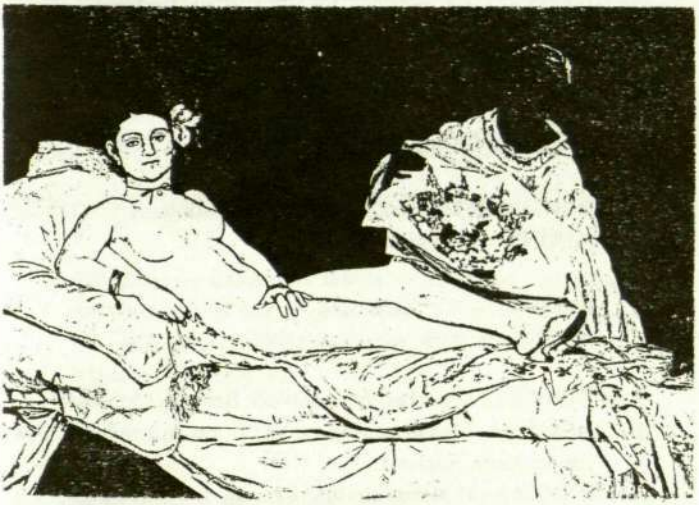
BELLADONNA. Tartum už nosies. Tavo ranka — ne tavo. Turi jos atsikratyti.

---

* Vytautas Rubavičius, „Erotiškasis politikos kūnas", *Literatūra ir menas*, 1993, nr. 5.

DAILININKAS, dar daugiau įnirtęs, tapo tartum apsėstas.

DAILININKAS. O! Įkvėpimo stebuklas!.. Genijaus versmė!.. Dar tiktai žingsnis, tik akimirka — ir aš jau ten — tenai, kur niekas dar nebuvo, ko niekas dar nematė!.. O! Dievai! — Voilà!.. — — —



BELLADONNA pakyla nuo sofos, prieina, pažvelgia į paveikslą — ir nusikvatoja.

BELLADONNA. Pirma aprengei, o dabar — nurengei?
DAILININKAS. A! Neregėta, nepažinta teritorija!
BELLADONNA. Nejuokauk. — Pasižiūrėk.

DAILININKAS žiūri į paveikslą.

BELLADONNA. Kas čia per dama?

DAILININKAS tyli.

BELLADONNA. Neatpažįsti?

DAILININKAS (*atatupstas*). Ir nepažįstu.

BELLADONNA. Tai kaip ji čia atsirado?

DAILININKAS (*desperatiškai*). Netyčia?

BELLADONNA (*nusijuokus*). O gal patyčia? — Tavęs dar vis nepaleidžia ta pati bėda. Šį kartą jos vardas...

DAILININKAS (*rezignuodamas*). Nesivargink. Žinau: jos vardas — „Olympia".

BALLADONNA. Su Manet komplimentais.

DAILININKAS nusisuka nuo paveikslo.

DAILININKAS. Aš jo girdėt, o jos matyt nenoriu.

BELLADONNA. Nesistebiu.

Ilga tyla.

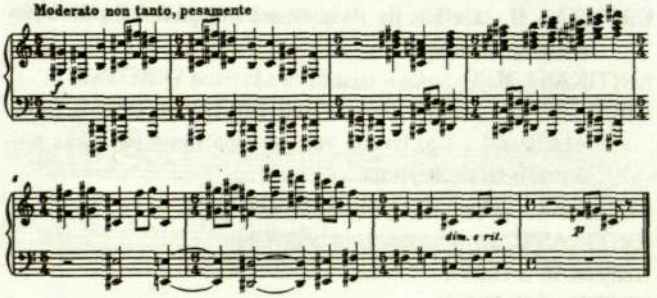
Pagaliau — — —

DAILININKAS (*nusisukęs, lyg nesavas*). Bet kodėl jos ranka?..

BELLADONNA. Manai, kairioji ranka? Ji ten, kur reikia. Tokia ten teritorija, mielasis.

DAILININKAS. O! Manus sinistra! Paniekinta ir pasmerkta!

Trečioji promenada



Vėl ateina — užrištomis akimis — KRITIKAI, prieina prie paveikslo ir vėl ima jį „analizuoti" — iš arti ir iš tolo, iš tolo ir iš arti, prisikišę nosį, pro padidinamąjį stiklą, kol pagaliau vėl prabyla:

KRITIKAS II. Hm.

KRITIKAS I. Uhu.

KRITIKAS II. Kaip jums, kolega, atrodo?

KRITIKAS I. O jums? Ką jūs pasakysit?

KRITIKAS II. O jūs? Prašau — jūs pirma.

KRITIKAS I. Ačiū — po jūsų.

KRITIKAS II. Kaip jums patogiau. — „Galbūt priėmęs savo auklės versiją, kaip jo motina nusižudžiusi, Magritte..."

KRITIKAS I. Magritte?

KRITIKAS II. Taip, Magritte. O kodėl ne?

KRITIKAS I. Savaime aišku: Kodėl ne?

KRITIKAS II. „...buvo persekiojamas metų metais šitokių vaizdų. Galbūt jis puoselėjo [...] gulinčio nuogo kūno bendresnio pobūdžio mintį — ir suteikė tai idėjai formą tiktai tada, kai ėmė tapyti šiuos paveikslus."

KRITIKAS I. Galbūt.

KRITIKAS II. „Galbūt tie vaizdai nebuvo jo sąmonėje susieti su jo motinos mirtimi tol, kol jis ėmėsi šių paveikslų."

KRITIKAS I. Galbūt.

KRITIKAS II. „Galbūt jis išvis nesiejo tų paveikslų su savo motinos mirtimi..."

KRITIKAS I. Ne?

KRITIKAS II. „Galbūt tos savižudybės fikcija tebuvo tiktai rezultatas [...] jo tartum apsėsto smalsumo tam, kas paslėpta, o tai neabejotinai..."

KRITIKAS I. Jokios abejonės. Nė menkiausios.

KRITIKAS II. „...jį neatlaidžiai persekiojo."*

KRITIKAS I. Galbūt.

KRITIKAS II. Galbūt.

KRITIKAI (*abu*). Galbūt?

KRITIKAI susižvalgo, dar kartą pažvelgia į paveikslą...

KRITIKAS II. Beviltiška.

KRITIKAS I. Patetiška.

...numoja ranka ir jau beišeiną...

KRITIKAS II (*parodęs į paveikslą*). Beje: ką ten ta pajuodus moteriškė veikia?

KRITIKAS I. Man atrodo, ji neveikia — tik yra.

KRITIKAS II. Ir man taip atrodo.

KRITIKAS I. O iš kur ta katė atsirado?

KRITIKAS II. Geras klausimas. Tiktai, — leiskit pastebėti, — gal ten ne katė, o katinas?

---

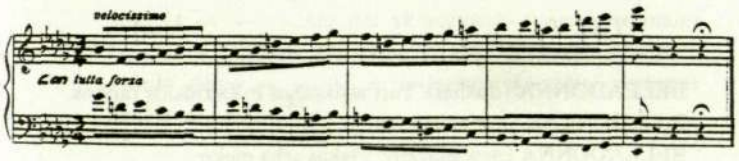
* David Sylvester, *Magritte: The silence of the world* (New York, 1992), p. 19-20.

KRITIKAS I. Įžvalgi pastaba, kolega, labai įžvalgi. Tačiau, — manau, sutiksit, — jog tai lyties klausimas, o jis jau išeina už kritikos ribų.

KRITIKAS II. Be abejo. Galima sakyt, žemiau kritikos.

KRITIKAS I. Tikrai ne aukščiau.

KRITIKAI nusisuka ir, didžiai pasipiktinę, nueina.



III

Šauksmas

Ant molberto — tuščia drobė. DAILININKAS sėdi ir žiūri į ją.

BELLADONNA vėl vilki chalatu.

BELLADONNA. Nepadeda ir kairioji ranka?

DAILININKAS sėdi paniuręs.

BELLADONNA. Atrodo, esi beviltiškai įstrigęs.

DAILININKAS. Beviltiškai?

BELLADONNA. Tiesą sakant, šiokios tokios vilties dar esama. — (*Publikai*) Nors jeigu, kaip sakiau, už vilties reikia graibytis, — nesi tikras arba išvis nežinai, ką darai. — (*DAILININKUI, šyptelėjus*) Taip, dar esama vilties.

DAILININKAS pažvelgia į BELLADONNĄ.

BELADDONNA. Turi atsisakyti visko.

DAILININKAS. Visko?

BELLADONNA. Visko, kas išmokta ir patirta. Atsisakyti drastiškai.

DAILININKAS. Drastiškai?

BELLADONNA. Negailestingai.

DAILININKAS. Negailestingai?

Tyla.

BELLADONNA (*dusliai*). Turi atsikratyti ir kairiosios rankos.

DAILININKAS. ...ir kairiosios?

BELLADONNA (*neatlaidžiai*). Viskas arba nieko.

DAILININKAS. Dailininkas be rankų?

BELLADONNA. Bet su kojom.

DAILININKAS. Kuo aš tapysiu?

BELLADONNA. Svarbu ne kuo, bet ką ir kaip. O tapyti galî ir kojom, dantimis, jei nori, — galimybės neribotos. Tačiau turi pradėt iš naujo, nuo pradžių pradžios. Ex nihilo... — (*Publikai*) ...nihil. Iš tuščio į kiaurą. — Tiktai tada save atrasi.

DAILININKAS. Aš turiu tapti kuo esu!

BELLADONNA. Tada — tiktai tada — išvysi neregėtą, nepažintą teritoriją.

DAILININKAS. O! Už kūrybą aš viską atiduodu.

BELLADONNA. Viską? — (*Publikai*) Kas per kvailystė.

BELLADONNA paduoda DAILININKUI kirvį.

Tyla.

DAILININKAS. Bet kaip aš nusikirsiu ranką sau ranka, kurią turiu nukirsti?

BELLADONNA. Nesirūpink — aš tau padėsiu. Aš visada esu visiems paslaugi — iki šlykštumo.

DAILININKAS. Jei šitaip, — (*Paduodamas BELLADONNAI kirvį*), — būk palanki man ir paslaugi. Iki šlykštumo.

BELLADONNA. Pasistengsiu.

BELLADONNA užsimoja kirviu — — —
— — — vėl užgęsta šviesos — — — trenkia kirvio smūgis — — — tuo pat akimirksniu tvieskia akinanti tvinksinti raudona šviesa — tartum didžiulė alsuojanti kraujo dėmė — — — ir pasigirsta skaudžiai veriantis šauksmas.

Staiga — tyla.

Vėl nušvinta.

Ant aukštos baro kėdės sėdi — koja ant kojos — BELLADONNA — tartum Lola-Lola (Marlene Dietrich) filme „Der blaue Engel".

Parklupęs, įsikandęs tarp dantų teptuką, DAILININKAS įniršęs brėžia ant drobės — tartum vinimi į akmenį — kažkokius brūkšnius.

DAILININKAS. A! Pagaliau!

BELLADONNA (*tariamai nustebus*). Nejaugi?

DAILININKAS. „Šauksmas"! Štai mano kūrinys!

BELLADONNA. „Šauksmas"?

DAILININKAS. Riksmas! Staugsmas!

Šniokšdamas DAILININKAS brėžia brūkšnius vieną po kito, vieną ant kito — skersai, išilgai ir kryžmai, kryžmai, išilgai ir skersai...

DAILININKAS. Mano! mano!..
BELLADONNA. Tavo? Nejaugi nematei Muncho „Šauksmo"?
DAILININKAS. Šauksmo negali matyti.
BELLADONNA. Tai negi negirdėjai?
DAILININKAS. O, taip. Kaip negirdėsi šauksmo. Bet mano „Šauksmas" *ne išgąščio, o skausmo:* Kraujas... kraujas... kraujas!..
BELLADONNA. Ne vanduo?

BELLADONNA nušoka nuo kėdės, prieina, paželgia į paveikslą ir nusikvatoja.

BELLADONNA. Bravo! Bravissimo! Tik man šiek tiek abejonių kelia forma.
DAILININKAS. Svarbu esmė — ne forma.
BELLADONNA. Esmė? Tavo esmė jau neteko prasmės.

DAILININKAS pažvelgia į BELLADONNĄ.

BELLADONNA. O kai nėra prasmės, kas lieka?

BELLADONNA atsisėda DAILININKUI ant kelių ir žiūri jam į akis.

DAILININKAS. Kodėl tu pagaliau — po šitiek metų — man ant kelių...
BELLADONNA. Nenori?
DAILININKAS. ...kai jau nebegaliu tavęs apkabinti?

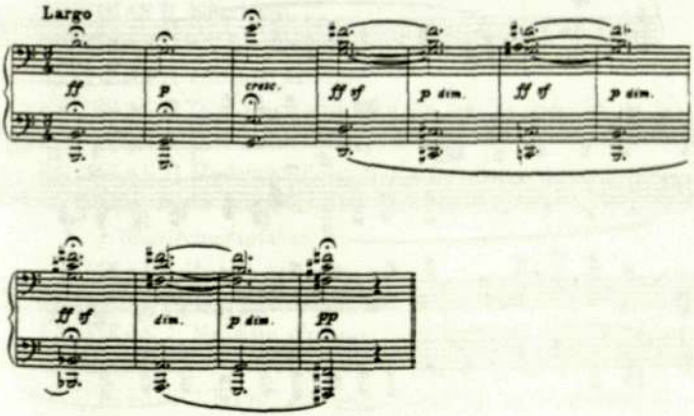
BELLADONNA tebežiūri šypsodamasi į DAILININKĄ.

BELLADONNA. Todėl, kad negali.

Tyla.
Staiga — — —

DAILININKAS. Šalin, bestija!.. Prasmek, gyvatės išpera!..

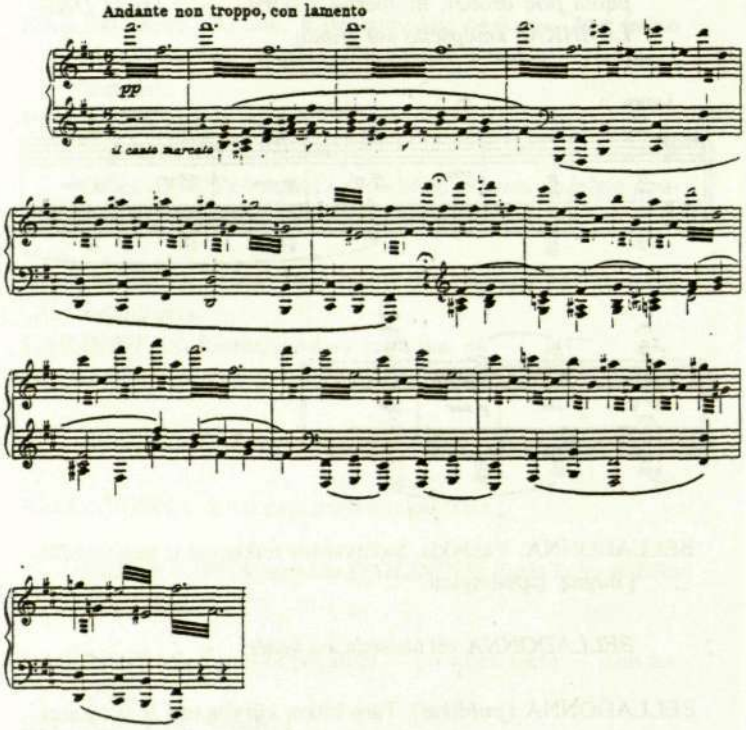
DAILININKAS nubloškia BELLADONNĄ, pašoka, vėl puola prie drobės, molbertas nuvirsta — ir krinta DAILININKAS kniūpščias ant grindų.



BELLADONNA. Valdykis. Savitvardos reikia net ir nugrimzdus į dugną. Įspūdingiau.

BELLADONNA vėl atsisėda ant kėdės.

BELLADONNA (*publikai*). Tarp kitko, kūryba turi ir sveikatos privalumų: ji yra kūrėją gydanti liga. — Ar pagydo? — O kaipgi. (*Parodžiusi į sukniubusį DAILININKĄ*) Štai.



Vėl ateina KRITIKAI. Atsiriša akis ir paima nuo grindų paveikslą.

KRITIKAS I. Kas per potėpis!
KRITIKAS II. O! Kas per tėpis po! Kokia ekspresija!
KRITIKAS I. Ach, kokia presija eks! O kompozicija!
KRITIKAI (*abu*). O! Zicijakompooooo!..

KRITIKAI numeta paveikslą ir pažvelgia į suknubusį DAILININKĄ.

KRITIKAS I. Liūdnas vaizdas.
KRITIKAS II. Liūdnas ir graudus.
KRITIKAS I. Gaila.
KRITIKAS II. Nors verk.
KRITIKAS I. Didelis nuostolis.
KRITIKAS II. Didžiulė netektis.
KRITIKAS I. Tiek daug žadantis, tokių didelių perspektyvų dailininkas.
KRITIKAS II. Žadantis? Leiskite jus šiek tiek pakoreguoti, kolega: mano nuomone, save suradęs, brandus, savito veido ir bruožo menininkas.
KRITIKAS I. Jūs taip galvojate, kolega?
KRITIKAS II. Esu giliai įsitikinęs.
KRITIKAS I. Nedrįstu ginčytis. Labai galimas daiktas, jog aš klystu.
KRITIKAS II. Klystat? Anaiptol. Gal aš esu nepakankamai kritiškas.
KRITIKAS I. O aš gal, tiesą sakant, per daug kritiškas?

Abu žiūri vienas į kitą.

KRITIKAS I. Viena tikrai aišku: neabejotinai didelis talentas.
KRITIKAS II. Be abejo.
KRITIKAS I. Jokios abejonės.
KRITIKAS II. Dėl to jokio ginčo nėra.
KRITIKAS I. Nėra ir negali būti.
KRITIKAI (*abu*). Faktas.

KRITIKAI vėl užsiriša akis ir nueina.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

BELLADONNA. Taigi: faktas.

DAILININKAS guli paslikas ant grindų.

DAILININKAS. „...jau leidosi saulė... staiga dangus krauju pasruvo... aš [gulėjau] mirtinai pavargęs... virš melsvai juodo fiordo ir miesto žiburių pakibo kruvinas dangus... liejosi ugnies liežuviai..."

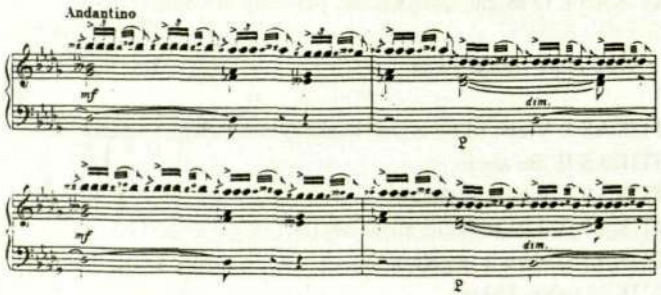
BELLADONNA. Net ir savo ž o d ž i o nerandi? — Sakai, nelengva save surasti? — Būk savimi, ir tiek. — Tik tiek? — Lengviau būti kitu negu savimi. Ypač kai pats esi niekas.

DAILININKAS. „...ir pervėrė visatą didžiulis, skausmingas šauksmas..."*

BELLADONNA. Deja, vien tik šaukti negana, — reikia ir šį tą pasakyti.

DAILININKAS. O! Belladonna!.. O! Plurabella!..

BELLADONNA sėdi ant aukštos kėdės — koja ant kojos — ir krapštosi nagus.



etc.

1992-93

* Iš Edvardo Muncho užrašų.

RELIGIJOS IŠŠŪKIS KULTŪROS ISTORIKUI*

ARŪNAS SVERDIOLAS

Žodis „išsūkis" yra atėjęs iš riterinės leksikos. Išsūkį gali priimti arba atmesti ne kiekvienas, o tiktai „suprantantis", kas yra garbė — dalykas, neredukuojamas į pragmatinę logiką. Taigi išsūkis apeliuoja į tam tikrą adresato kompetenciją: išsūkis yra tai, kas jis iš tiesų yra, tiktai tam, kas sugeba jį priimti. Šis sugebėjimas anaiptol nėra savaime suprantamas ir visuotinas dalykas. Pragmatinė orientacija (ir tradicinė — valstietiška, ir modernioji — techninė ar pan-techninė) įžvelgia išsūkyje tiktai jėgos apraišką ir atitinkamai į jį reaguoja.

Postkomunistinės galvojimo tikrovės sąlygomis pragmatinės ir nepragmatinės orientacijų priešstata yra radikali, kadangi pragmatizmas čia užsikloja ne ant vertybinių orientacijų, laikomų daugiau ar mažiau savaime suprantamomis (net jei jos nuolatos pažeidžiamos), o ant tvirto cinizmo klodo. Pastarasis yra užaugintas ideologijos, bet kokias vertybes redukuojančios į

* Straipsnis parengtas pranešimo, skaityto Santaros-Šviesos konferencijoje 1994 metais, pagrindu. Tą dieną Anykščiuose visi kalbėjo apie išsūkius (arba apie slenksčius).

interesus, ir (tai daug svarbiau) kasdienės veiksenos tokios ideologijos principais sukonstruotoje visuomenėje patirties.

Antras dalykas, kurį reikia turėti galvoje, — kad kaip ne bet kas gali iššūkį priimti, taip ne bet kas gali būti iššūkis. Mano tezė yra, kad tikėjimo skelbimas yra iššūkis: čia kalbama apie nepragmatiškus dalykus, apeliuojama į tai, kas nėra savaime suprantama. Galima sakyti, kad šalia filosofijos, mokslo, etikos, meno ir kitų dalykų religija yra vienas iš didžiausių iššūkių, gal būt net pats radikaliausias iššūkis, iššūkis *par excellence*. Neišleistina iš akių ir tai, kad religijos iššūkis yra savitas, arba kad ji kreipiasi į savitą vidujybės instanciją (kurią apytikriai ir preliminariai galima vadinti tikėjimu), ir tai, kad ji tiesiog vienas iš iššūkių, iššūkių srities reprezentantas.

Sukonkretindamas iššūkio adresatą ir adresantą, kalbu apie kultūros istoriką ir religiją, tai yra apie tam tikro asmens (profesionalo) susidūrimą su savita prasmių visuma, apie tai, kokie santykiai tarp jų galimi ir koks santykis būtų adekvatus. Religiją apibūdinu labai neutraliai ir neapibrėžtai, kaip savitą prasmių visumą, tam tikrą dvasinę realiją. Pasakyti apie ją ką nors apibrėžčiau — reiškia jau užimti tam tikrą poziciją jos atžvilgiu, o šito nenoriu daryti. Mat filosofiniu požiūriu svarbus ir svarstytinas yra kaip tik pozicijos užėmimas, pradinio santykio susidarymas. Aišku, kaip konkretūs gyvenantys asmenys, mes visuomet jau užimame poziciją pamatinių dvasinių realijų atžvilgiu, taip pat ir religijos atžvilgiu arba tiesiog turime tam tikrą požiūrį. Tačiau mąstydami filosofiškai, mėginame sučiuopti, analitiškai išskleisti ir kritiškai apsvarstyti šiuos mūsų realiai daromus ar padarytus, bet anaiptol nebūtinai aiškiai suvokiamus esminius apsisprendimus.

Šitai galime pamėginti padaryti, gretindami juos su kitais, kitokiais apsisprendimais. Tuomet pamatome, kad tai, ką laikėme savaime aiškiu, savaime suprantamu dalyku, kone būtinybe, iš tiesų tėra tik realizuota galimybė, viena iš galimybių, taigi ne būtinybės, o tam tikru būdu įgyvendintos laisvės išdava.

Tariamos būtinybės demaskavimas, jos atskleidimas kaip galimybės yra ne kas kita, kaip mėginimas atsakyti į universalią apeliaciją (ar iššūkį) būti laisvu ir sąmoningu, žinoti, ką darai.

Kalbant apie esminį pasirinkimą religijos atžvilgiu mūsų dabartinėje situacijoje, šis abstraktus sąmoningumo imperatyvas pasirodo labai konkrečiu pavidalu. Išnykus totalitarinės galios išorinei kliūčiai, religija sugrįžta į visuomenės gyvenimą ir užima jame savo vietą. Tačiau *kokia* ta vieta ir *kas* iš tikrųjų į ją grįžta — anaiptol nėra savaime aiškūs dalykai. Radikalaus visuomenės lūžio situacijoje šie pamatiniai klausimai apsinuogina ir matomi plika akimi.

Tuojau pat krinta į akis tai, kad šis sugrįžimas paklūsta logikai, kurią suformavo realaus socializmo visuomenės galvosena. Tai neregėto ideologijos viešpatavimo laikotarpis, ir religija grįžta į visuomenės galvoseną kaip ideologija. Taigi sąmoningumo reikalavimas pasidaro visai konkretus ir aktualus. Juk sąmonės ideologizmas yra ryškiausias jos nesąmoningumo, nekritiškumo ir nelaisvumo ženklas. Daugeliui dabartinių Lietuvos ideologų būdingas toks santykis su religija, kai jos pretenzija į tiesą, jos skelbimo teisingumo ar neteisingumo klausimas visai nekeliamas ir nesvarstomas, o klausiama tiktai apie visuomeninį jos gyvavimo tikslingumą. Kitaip sakant, religija traktuojama grynai instrumentiškai, kaip įrankis visuomeniniams tikslams siekti, kaip politinės ir ypač moralinės retorikos priemonė. Religija grąžinama remiantis tuo pačiu ideologinio manipuliavimo tikslingumu, kuriuo remiantis ji buvo išstumta; skirtumas tik tas, kad dabar ji laikoma ne žalinga, o naudinga iliuzija. Valstybė pasiruošusi įdarbinti Voltaire'o Policininką.

Natūralu, kad paties ideologo apsisprendimas tikėjimo atžvilgiu lieka nesvarbus: pakanka, kad jis suvokia religijos *vaidmenį* visuomenės gyvenime. Todėl ir bedieviai būna apaštalais. Tačiau tokia šiandien Lietuvoje visiškai reali bedievio apaštalo figūra kelia nerimą; ji liudija, kad kažkas iš esmės yra netvarkoje, kad esminių žmogaus apsisprendimų lygmenyje viešpa-

tauja tai, kam neturime lietuviško žodžio ir ką prancūzai vadina *mouvaise foi*, „netikru tikėjimu", „apsigavimu". Grynas manipuliatoriaus cinizmas būtų bent jau grynas. Bet dažnai būna blogiau — „vidus" ir „išorė" nėra persiskyrę, manipuliatorius nesąmoningai manipuliuoja ir pačiu savimi, jo paties pasirinkimų motyvai yra iškreipti ir jam pačiam neaiškūs.

Taigi eikime prie pasirinkimo galimybių. Pasižiūrėkime, kokie būna tie pamatiniai pasirinkimai, kaip būna apibūdinama religija.

Natūraliausia ir turbūt beveik neišvengiama laikyti religiją kultūros reiškiniu.[1] Nagrinėjant kultūros raidą, nesunku sutikti, kad religija yra kultūros reiškinys. Kultūra niekuomet nebūna lygi pati sau. Europos kultūrai yra išskirtinai būdinga esminė, pačias jos prielaidas paliečianti kaita. Naujovės atsiradimas keičia kultūros turinį ir sąrangą; radikali naujovė keičia kultūrą iš pamatų. Kultūros istorikas savo konkrečiame darbe nuolatos įsitikina tuo, kad krikščionybė yra viena iš radikaliausių europinės kultūros naujovių ir vienas iš svarbiausių veiksnių, lėmusių visą jos raidą. Šitaip samprotaujant, religija apibūdinama kaip kultūros raidos veiksnys; konstatuojama, kad ji yra kultūrai reikšmingas ir veiksmingas dalykas, panašiai kaip fizikas fiksuoja fotoplokštėje elementariųjų dalelių susidūrimų pėdsakus. Nepriklausomai nuo to, kokia būtų pačios religijos prigimtis ar kuo mes ją laikytume, ji palieka kultūros plotmėje istoriko fiksuojamus ženklus.

Tačiau žmogui, besilaikančiam krikščioniškojo teizmo pozicijos, šitokio konstatavimo nepakanka. Jam krikščionybės atsiradimas ir gyvavimas yra ne tiktai žmogiškosios, bet ir

[1] Savotiškas kuriozas — požiūris, apskritai neigiantis, kad religija yra kultūros reiškinys. Tuo būdu ji visa perkeliama „anapus", nors teoriškai anapusybė atmetama. „Religijos vaizdiniai neturi *jokio* realaus turinio" — sakydavo LTSR MA Filosofijos instituto direktorius vadinamuosiuose metodologiniuose seminaruose. Religijos turinį paskelbus totaline iliuzija, to turinio ir tikrovės atitikimo ar jų santykių klausimas apskritai atpuola.

dieviškosios istorijos įvykis, užmojo išganyti žmoniją dalis, apibūdinamas kaip Dievo proveržis į istoriją, kaip amžinybės ir laiko sankirta ar dar kaip kitaip. Toks religijos išskyrimas iš kultūros, teigimas, kad tikėjimo turinio negalima redukuoti į kultūros plotmę, grindžiamas dogminiais krikščionybės mokymo principais. Dogmos yra saviti teologinio mąstymo dariniai — teologemos. Jos gali būti daugiau ar mažiau racionaliai svarstomos, tačiau negali būti visiškai paliktos racionalaus svarstymo kompetencijai: šių postulatų pagrindas yra autoritetas — Dievo žodžio autoritetas. Jei dogmatikos pretenzija į tiesą atmetama, tokie postulatai savaime nustoja galios. Krikščionybės mokymas tuomet visiškai sutelpa kultūros istorijos plotmėje, taigi grįžtama prie pirmosios aptartos pozicijos.

Šios dvi pozicijos yra taip toli viena nuo kitos, kad galima kelti klausimą, ar jos apskritai turi kokią bendrą plotmę? Į šį klausimą nelengva atsakyti. Juozas Girnius, savo didžiąją knygą paskyręs filosofinei ateistinės egzistencijos pavidalų analizei, pasisako labai kategoriškai: „Teizmo ir ateizmo priešybė yra tokia, kad jų nesieja nė bendras klausimas."[2] Girnius taip pat pastebi, kad „Išsiskyrimas pačiu pagrindiniu Dievo klausimu galutinai virsta išsiskyrimu ir dėl paties šio klausimo kaip tokio. [...] Iš filosofijos jis perkeliamas į mitinės mąstysenos psichoanalizę."[3] Galima būtų pridėti — ir į kitų įtariųjų bei demaskuojančių hermeneutikų sritis.[4]

---

[2] Juozas Girnius, *Žmogus be Dievo* (Chicago:1964) p. 29.

[3] *Ibid.*

[4] Aukščiau minėtas kraštutinis požiūris į religiją sutinkamas retai. Žymiai dažnesnis yra oportunistinis jo variantas: religijai pripažįstamas „iliuzinis", iškreiptas turinys, ir susikaupiama ties ekonomine šios iliuzijos prasme (klasinės visuomenės gamybos sąlygas ir klasinį viešpatavimą užtikrinančia religijos funkcija). Metodologiniu požiūriu panašus yra psichoanalitinis požiūris: čia taip pat įžvelgiama ekonominė religinės iliuzijos prasmė, tiktai ekonomija suprantama kaip psichinė, geismo ekonomija. Nietzsche taipogi kalba apie ekonominę („vitalinę") religijos

Bet išnykstant bendrai svarstomo klausimo galimybei, dingsta ir bet kokia bendros kalbos galimybė: autentiškas dialogas neįmanomas, jei nėra apie ką kalbėti, jei pašnekovas verčiamas objektu (teoriškai — „objektyvios" istorinės analizės objektu, arba praktiškai — ideologinės manipuliacijos objektu). Aišku, kad paciento pasisakymas negali būti joks iššūkis psichoanalitikui, o istorinių priežasčių išdava — istorikui.

Mėginant vis dėlto ieškoti dialogo (ir iš jo atmainų — iššūkio) galimybės, plotmės bendram klausimui, reikia kažkaip eliminuoti šią pliką teisinės ir ateistinės pozicijų priešstatą, tiksliau sakant — visišką jų prasilenkimą, ieškant šių pozicijų netiesioginių sąsajų.

Teisinės pozicijos kol kas nesvarstysiu. Religijos iššūkio (bent abstrakčiai suponuoti jo galimybę iš kultūros istoriko reikalauja padorumas — tam tikra iššūkio adresato kompetencijos užuomazga) akivaizdoje problemiška yra kita — ateistinė pozicija. Pradžioje susikaupkime ties ja. Reikia atkreipti dėmesį į tai, kad religijos redukavimas į kultūrą labai dažnai suponuoja dar vieną pamatinę prielaidą apie pačios kultūros esmę. Ši prielaida neretai lieka nepastebėta ir neįsisąmoninta. Redukuojant religiją į kultūrą (tai neišvengiamai turi daryti tas, kas atmeta teizmo tezę), dažnai nepastebimai atliekama dar viena redukcija — kultūra

---

iliuzijos prasmę. Šitoks religijos traktavimas turi daug bendra su minėtu naujųjų ideologų instrumentiniu jos traktavimu.

Kai perskaičiau šį pranešimą Santaros-Šviesos konferencijoje, Algis Mickūnas manęs paklausė, ar žinau, kad religija yra labai gerai parduodama prekė. Aš tai žinojau, taip pat žinojau, kad ir ateizmas gali apsimokėti net tuomet, kai nėra rinkos. Bet čia iškyla nemaža klausimų. Ką daryti suvokus, kad naudos (ir įtarumo, kurį kelia nauda) požiūris yra visaapimantis, visą ką paliečiantis? Ką daryti, kai kone vieninteliu veiksmo supratimo euristiniu principu tampa klausimas; „kam tai naudinga?" Ar pats įtarumas nėra įtartinas (netgi tuomet, kai jis prabyla mūsų pačių balsu)? O gal įtarioji mąstysena reikalauja sau tikėjimo ir pasitikėjimo?

suprantama kaip kvazinatūralus (dėsningas, objektyvus) procesas. Tačiau laikant dvasios reiškinius dėsningos ir moksliškai paaiškinamos raidos rezultatais, tuo pačiu prarandama galimybė laikyti juos komunikatais, nukreiptais ir į mus, svarstyti jų skelbiamą turinį ir suprasti, ką gi jie nori pasakyti, prarandama dialoginio santykio su tekstais galimybė. Redukcionistiniam požiūriui įsigalint, susidaro didžiulė priežasčių aiškinimo persvara turinio supratimo sąskaita. Viskas pasidaro paaiškinama, bet niekas neturi prasmės, niekas nebyloja. Kultūros istorijoje niekas nekelia iššūkio — tokia yra ciniško įžvalgumo išdava.

Tačiau kultūros istorijai tokio požiūrio anaiptol nepakanka. Kultūra turi savą transcendenciją — ji yra transcendentiška prigimčiai ir šia prasme ant-prigimtinė, nenatūrali. Kad įžvelgtų šią imanentinę kultūros transcendenciją, kultūros istorikas privalo ne tiktai „paaiškinti", tai yra nustatyti visokeriopas nagrinėjamų reiškinių priežastis, bet ir „suprasti", tai yra suvokti jų turinį. Kultūrinis redukcionizmas yra tokia pat ribota teorinė pozicija, kaip ir natūralistinis (prigimtinis) redukcionizmas. Sakykime, filosofinė istorija neįmanoma be turiningo jos idėjų svarstymo ir supratimo, be dialoginio santykio su jos tekstais, kuomet mums rūpi *tai*, kas *sakoma*, rūpi pats svarstomas dalykas, pats klausimas, o ne tai, *kada* ir *kur* tai buvo pasakyta (istorinis filosofinio reiškinio lokalizavimas) arba *kodėl* tai buvo pasakyta (priežastinis jo paaiškinimas). Toks dialoginis santykis įmanomas tiktai pačiam filosofijos istorikui įsiterpiant į filosofijos istoriją, filosofuojant jos viduje, jos akiratyje, tai yra šalia tekstų ir akis į akį su jais. Čia, atgijusio diskurso erdvėje, jau galima susilaukti iššūkių ir teks vienaip ar kitaip į juos atsakyti.

Toks dvilypis — išorinis ir vidinis — požiūris yra būtinas kultūros istorikui ir apskritai kiekvienam, kas kreipiasi į dvasios reiškinius. Jis būtinas ir nagrinėjant religijos reiškinius. Tačiau kyla klausimas: kaip toks požiūris čia įmanomas ir ar jis apskritai įmanomas? Ar įmanoma įsiterpti ir funkcionuoti religijos reiškinių akiratyje, tai yra svarstyti religines sąvokas kaip pras-

mingas ir aktualias, vis dėlto nesiremiant teizmo teze? Šis klausiams šiame mano svarstyme pagrindinis. Mėginsiu eiti prie jo ne tiesiogiai, bet užuolankomis, sekdamas kelias religinės sąmonės kolizijas.

Pirmiausia vėlgi siūlau pasklaidyti galimybes — pasižiūrėti, kokie yra buvę krikščionybės santykiai su kultūra. Galima sąlyginai išskirti dvi poliarines galimybes, kurios vienaip ar kitaip realizuodavosi istorijoje.

Apaštalas Paulius drastiškai sakė, kad Kryžius yra kvailybė pasaulio akivaizdoje. Jo pasisakymas Atėnų areopage — graikų diskurso atvirybėje — vaizdžiai parodo, koks buvo besiskleidžiančios krikščionybės santykis su helenistine kultūra. Atėniečiai norėjo jo pasiklausyti, nes mėgo naujienas, o Pauliaus mokslas buvo negirdėtas dalykas (Apd 17, 19-21). Savo ruožtu Paulius aiškiai suvokė, *kaip* jis gali kreiptis į atėniečius: „Vaikščiodamas ir apžiūrinėdamas jūsų šventenybes, radau aukurą su užrašu 'Nežinomam dievui'. Taigi aš noriu skelbti jums tai, ką jūs nepažindami garbinate" (Apd 17, 23). Aišku, kad Paulius sąmoningai rėmėsi graikų turėtais dieviškųjų dalykų supratimo resursais, graikų kultūros teologinėmis sampratomis. Jis kalbėjo apie tai, kad dievybė yra neredukuojama nei į gamtos darinius, nei į žmogaus kūrinius, ir šioje sampratoje nebuvo nieko, su kuo negalėtų sutikti platonikas. Išskyrus vieną dalyką — Kristaus prisikėlimą iš numirusiųjų. Bet to visai pakako — klausytojams graikams tai buvo visiškai nepriimtina. *Apaštalų darbuose* rašoma: „Išgirdę kalbant apie prisikėlimą iš numirusiųjų, vieni ėmė tyčiotis, o kiti sakė: „Apie tai paklausysime kitą kartą" (Apd 17, 32). Tačiau antra vertus, ten pat pastebima, kad keli Pauliaus klausytojai vis dėlto atsivertė, ir šis veiksmas lieka laisvės paslaptis, kaip ir paties Pauliaus atsivertimas ir kaip apskritai kiekvienas atsivertimas ar atsimetimas — šuolis per plyšį, atsiveriantį ties paradigmų sandūra.

Taigi ankstyvosios krikščionybės skelbimas yra antikos kultūros prasmių rišlumo pertrūkis, o kartu šį pertrūkį stengiamasi kiek galint įveikti, kai tikėjimas skelbiamas. Europos istorijoje tikėjimo transcendentiškumas kultūros atžvilgiu buvo nevienodai suvokiamas — santykinės kultūros ir religijos darnos epochas keitė krizės, kuomet buvo nepaprastai skaudžiai išgyvenamas jų priešiškumas ir nesuderinamumas.

Geriausias darnos epochos pavyzdys yra viduramžiai — klasikinė krikščioniškosios kultūros epocha. Krizė bene aštriausiai pasireiškė Kierkegaardo religijos apmąstyme: čia tikėjimas yra protui absoliučiai nepriimtinas absurdas. XX amžiaus religinė sąmonė, galima sakyti, lieka pažymėta Kierkegaardo ženklu ar bent jau galynėjasi su jo iškeltais klausimais. Karlas Bartas teigė, kad tikėjimas nėra neatsiejamai surištas su žmogaus patirtimi. Tai proveržis į kultūrą kažko *ganz andere*, „visai ko kito", proveržis iš anapus. Religijos ir kultūros santykio paradoksalumas vienaip ar kitaip reiškiasi nuolat; krikščionybė visuomet remiasi nepagrindžiamu ir neįrodomu tikėjimu. Dialektinės teologijos kūrėjas griežtai skiria religiją — kultūros istorijos reiškinį, ir tikėjimą — autentišką, niekuo neparemtą žmogaus santykį su anapusybe.

Antra vertus, XX amžiaus religinė sąmonė giliai suvokia esmišką žmogaus sąsają su „antrąja" žmogaus prigimtimi — su kultūra. Apskritai tradicinis mąstytojas Stasys Šalkauskis sakydavo, kad barbaro ir religija yra barbariška. Šiame pasakyme, kuris empiriškai mąstant neatrodo principinis, tikrumoje slypi esminis prieštaravimas. Mat religija Šalkauskio filosofijoje yra žmogiškosios būties („gyvenimo") piramidės (prigimtis – kultūra – religija) viršūnė, taigi ji pranoksta kultūrą ir įtraukia ją į save. Bet, antra vertus, religija priklauso nuo kultūros, ja remiasi kaip savotišku substratu. Pastaroji tendencija yra moderni (ją plėtoja XX amžiaus religinė filosofija) ir problemiška. Pastebėtina, kad graikų spiritualistams barbariška ir nepriimtina buvo kaip tik krikščioniškoji prisikėlimo samprata.

Naujųjų laikų istoriniai kritiniai religijos tyrinėjimai skleidė vis naujus krikščionybės mokymo kultūrinių sąlygotumų klodus. XIX amžiaus religijotyra atpažino orientalines ir helenistines įtakas teologijai ir liturgijai, XX amžiaus biblistikos pakraipa — vadinamoji formų istorija — atskleidė gilias paties Naujojo testamento kultūrines determinacijas. Vis labiau, o svarbiausia vis konkrečiau aiškėja, kad skleisdamasi, religija iš pat pradžių remiasi esama kultūra ir savo ruožtu gimdo kultūros reiškinius. Kerigma suprantama ir įsisąmoninama tiktai tuomet, kai ji tampa kultūros faktu. Religija tarpsta, paklusdama kultūros dėsningumams.

Tačiau sparti ir radikali europinės kultūros istorinė kaita lemia nuolatos atsirandančią kultūros netapatybę sau pačiai ir žadina aštrų poreikį kaskart iš naujo įtvirtinti trapią jos tapatybę interpretacinėmis pastangomis, kaskart iš naujo aiškinant pamatinius šios kultūros tekstus. Kultūros tapatybė yra trapi, nes ją nuolatos ardo tekantis laikas. Tai nėra tiesiog fizinis, „tuščias" laikas. Tai pačios kultūros laikas, pripildytas, ar, tiksliau sakant, konstituotas visų tų dalykų, kurie kultūroje atsiranda ir kurie kaip tik atskiria mus nuo pradinės kultūros konteksto, kelia ir nuolatos komplikuoja supratimo problemą.

XX amžiuje itin aštriai išgyvenamas ir aiškiai įsisąmoninamas didžiulis nuotolis tarp dabartinės kultūros ir ankstyvosios krikščionybės kultūros. Šis įsisąmonintas nuotolis kelia teologams uždavinį radikaliai peraiškinti Bibliją, kad jos turinys būtų suprastas ir perimtas šiandien. Daugiausia kalbama apie tai, ką Rudolf Bultman pavadino Naujojo Testamento mitiniu pasaulėvaizdžiu. Šis mitologinis pasaulio vaizdas arba savotiška eschatologinė kosmologija to meto žmogui buvo visai ne „kvailybė". Pauliaus prasme, bet priešingai — artimas, suprantamas ir priimtinas dalykas, „natūrali" kultūros duotybė. Tačiau dabarties žmogui mitinis pasaulėvaizdis lygiai taip pat „natūraliai" yra tapęs svetimu ir nepriimtinu. Kitaip sakant, ši Evangelijos skelbimo prielaida, priklausanti pirminės krikščionybės epochos kul-

tūrinių priemonių arsenalui, šiandien nebetinka. Šiedu skirtingi ir priešingi „natūralumai", be kita ko, kelia nerimą ir reikalauja apmąstymo.

Taigi situacija, kurioje šiandien yra atsidūręs žmogus, — tai didžiulis atotrūkis nuo ankstyvosios krikščionybės kultūros, svetimumas kategorijoms ir sąvokoms, kuriomis remiasi Biblija. Išryškėja toks dvilypumas: žmogus yra visuomet tolimas nuo pauliškosios Kryžiaus kvailybės, atskirtas nuo jos kierkegaardiškojo tikėjimo paradokso. Prie šio tikėjimui esmiško ir nepanaikinamo nuotolio, įveikiamo tik ypatingo religinio transcendavimo aktu, „šuoliu", prisideda dar vienas, kultūrinis nuotolis: evangelijų raiškos priemonės dabarties žmogui yra tapusios archaiška kosmologija.

Kitaip sakant, pačioje kultūroje įvyksta lūžis ar ištisa lūžių serija, diskretiškų epistemų kaita, kuri reikalauja savotiško transcendavimo, judant pačios kultūros terpėje, jei norima tą kultūros tapatybę užtikrinti arba, minimaliau formuluojant — perimti, suprasti jos perduodamą turinį. Kaip tik todėl iškyla reikalas atskirti tikėjimui imanentinį „skandalą", nuo kultūrinio nuotolio sąlygotų „netikrų skandalų". Žinoma, jie yra „netikri" tiktai religinio apsisprendimo, bet ne kultūros istorijos požiūriu. Kultūros istoriko darbas (netgi dogmatikos istoriko) vyksta įveikiant kultūros istorijos generuojamus paradoksus ir šia prasme gali būti suvoktas kaip religinio paradokso „ruošimas", turintis, kaip matysime, ir teologinę prasmę.

Trumpai aptariau, kaip krikščioniškoji teologija įsisąmonina dogmatikos šaltinio — Šventraščio — supratimo problemą, kuri šiandien yra tapusi radikali. Kartais netgi sakoma, kad numitinimas yra centrinis mūsų laikų kultūros įvykis. Taip yra todėl, kad mūsų laikais yra nepaprastai suaktyvėjusi įtarioji ir demaskuojanti hermeneutika — supratimo tipas, kuris yra esmiškas europinei kultūrai ir užima joje ne kokią nuošalią, bet centrinę vietą. Kaip tik tokia hermeneutika padaro tai, ką jau minėjau

— demaskuoja religiją kaip iliuziją ir sąlygoja redukcinį požiūrį į kultūros istoriją.

Demaskuojanti hermeneutika yra reikšminga pačiai religinei sąmonei. Dabarties žmogus, kuris yra skaitęs Marxą, Nietzschę ir Freudą, giliau negu bet kada suvokia, ką reiškia „kvailybė". Numitinimo programa religinės sąmonės kontekste kelia tą patį klausimą, kaip ir įtariosios arba demaskuojančios filosofijos klasikai. Todėl religinei sąmonei keliamas uždavinys integruoti ardomąją religijos hermeneutiką. Štai, pasak Paulio Ricoeuro, reikalinga tam, kad „[...] gerai suprastume, jog Dievas, apie kurį aš kalbu, niekuomet nebūna tikrasis Dievas, ir kad Dievas, kurį jie triuškina, niekuomet nebūna tikrasis Dievas, bet kad abu mes jo savaip stokojame: vienas — darydamas iš jo religiją [minėtąja kultūros reiškinio prasme. – *A.S.*], kitas — ją triuškindamas."[5]

Kodėl gi religinė sąmonė turi rimtai traktuoti ir netgi integruoti ardomąją religijos kritiką? Dabartinio žmogaus situacija yra esmiškai hermeneutiška — žmogus šiandien gali tikėti arba, apibūdinant tikėjimą platesniu terminu, priklausyti kokiai nors prasmių visumai, tiktai peraiškindamas, tiktai sukdamasis vadinamajame hermeneutiniame rate.

Štai reikėtų pasiaiškinti kiek plačiau. Apskritai kalbant, hermeneutinio rato principu remiasi kiekviena interpretacija: kad suprastum Bibliją, turi tikėti, priimti *credo*, bet tuo pat metu tam, kad tikėtum, priimtum *credo*, turi suprasti jo turinį, kurio pagrindas yra ne kas kita kaip Biblija. Tai galioja ir kiekvienam kitam tekstui: prasminga detalė suprantama remiantis prasminga visuma, o detalės supratimas savo ruožtu praturtina visumos supratimą. Aišku, logikos požiūriu tai prieštaravimas — vadinamasis ydingas ratas. Prieštaravimas įveikiamas įeinant į šį ratą, tiksliau sakant — šiame rate esant. Ką nors mąstydami ar suvokdami niekuomet nepradedame iš pradžių, visuomet remiamės tam

---

[5] *Hermeneutique et tradition. Actes du colloque...* (Paris: 1963) p. 243-244.

tikromis daugiau ar mažiau aiškiomis prielaidomis, vadinasi — visuomet *jau esame* rate.

Tačiau europinės kultūros esminė kaita radikaliai pakeičia tikėjimo-supratimo rato prasmę. Sakyčiau, istorija lemia skirtingą mūsų pradinę vietą šiame rate ar tą vietą, kur galime mėginti į šį ratą įeiti. Tradicionalistinio tipo kultūroje į ratą įeina „natūraliai", remiantis kultūros duotu tikėjimu ar priklausymu — suprantama todėl, kad jau tikima. Šiandien reikia konstatuoti ir apmąstyti kito kultūros tipo ar kito jos kaitos tarpsnio problematiką — kuomet tiesioginis buvimas hermeneutiniame rate, o juo labiau — įėjimas į jį yra nebeįmanomas arba labai apsunkintas. Grynas ar „naivus" tikėjimas šiandien nebeįmanomas. Dabartinio tikėjimo — supratimo rato ypatybė yra ta, kad jame pirmapradiškai dalyvauja daugialypis, taip pat ir įtarus, demaskuojantis bei griaunamasis supratimas. Kad suprastume dogminį tekstą, turime tikėti tuo, ką jis skelbia. Bet šiandien tai, ką skelbia bet koks tekstas, gali būti mums duota tiktai jį dešifruojant. Kritinė refleksija yra tapusi neišvengiama, — tai nuo žmogaus sąmoningo pasirinkimo nepriklausantis dabartinės dvasinės situacijos faktas. Tikėjimas šiandien neišvengiamai atsiduria tokio supratimo rate, kurio fazę sudaro griaunamoji refleksija.

Taigi mūsų amžiaus religinės sąmonės raida privedė prie išvados, kad paties krikščioniškosios dogmatikos šaltinio Biblijos skaitymas reikalauja religinės sąmonės radikalios savikritikos, savųjų pagrindų analizės. „Tikėjimas, ieškantis supratimo" (taip viduramžiai apibrėžė kritinio svarstymo vietą dvasios ekonomijoje) šiandien prieina prie ribos, ties kuria supratimo ieškojimas pasidaro radikalus ir, kaip kiekvienas radikalus dalykas, pavojingas.

Čia pasibaigia toji minties užuolanka arba aplinkinis kelias, kurį siūliau pasekti mintimis. Reikia konstatuoti, kad nepriėmus teizmo tezės, toji užuolanka, sudaranti vidinę religinės sąmonės koliziją, mūsų nepasiekia: lieka lemtingas tarpas, kurį lemia tai, kad nesame tikėjimo — supratimo rate. Tačiau ar taip

— tai netikėjimui-nesupratimui artimiausia tikėjimo-supratimo rato dalis.

Dabar siūlau įsižiūrėti į priešingos krypties minties judėjimą — į supratimą, kuris ieško tikėjimo arba netgi jo neieško — šiuo atveju ypatingo skirtumo nėra. Juozas Girnius, nagrinėdamas filosofinį ateizmą, parodė, jog Dievo klausimo priskyrimas religijotyros kompetencijai remiasi tuo, kad ateizmas pretenduoja grįsti savo teiginius mokslo išvadomis, pretenduoja būti mokslu. Tačiau mokslinio ateizmo filosofinė savivoka yra nepakankama. Kitaip sakant, ateizmas pats nežino, kas jis yra. Girnius labai taikliai pastebi: „Kada imamasi absoliutinti patirtinės tikrovės mokslinį pažinimą, faktiškai nebe juo pačiu remiamasi, o tik deklaruojamas ateistinis apsisprendimas: nėra nieko kita, kaip patirtinė tikrovė."[6]

Tokiam apsisprendimui iš tiesų gali būti pareikštas filosofinis priekaištas nurodant, kad patirtinė tikrovė negali būti tapatinama su būtimi, o jos mokslinis pažinimas — su būties prasmės atskleidimu. Girnius iš esmės atlieka darbą, panašų į Bultmano — jis numitina ateizmą, tai yra atmeta jo pretenzijas moksliškai aiškinti pasaulį, ir apnuogina egzistencinį ateizmo pobūdį. Formaliai kalbant, ateizmas yra ne žinojimas, o tikėjimas. Ateizmo numitinimas reiškia, kad už ateistą atliekamas jo filosofinis darbas — išryškinamas tikrasis jo apsisprendimo pobūdis, parodoma, kad tai ne objektyvi mokslo išvada apie visatos sąrangą, kurioje Dievui nėra vietos, o laisvės aktas. Tačiau išryškinus egzistencinį ateizmo pobūdį, *man regis*, nebegalima teigti, kad ateizmas ir teizmas neturi bendros plotmės, bendro klausimo, kaip kad daro Girnius. Numitinant, maldos pasakymas apie „mūsų Tėvą, kuris yra danguje" atsiejamas nuo kosmologijos, kuri laiko dangų ir žemę tam tikromis vietomis. Bet lygiai taip pat gali būti numitintas ir Vladimiro Lenino materijos apibrėžimas: „objektyvi tikrovė, duota mums mūsų

---

[6] Juozas Girnius. *Žmogus be Dievo* (Chicago,1964) p. 29.

pojūčiuose". Jei pasirodo, kad šis teiginys nėra griežta mokslinės kosmologijos išvada, tai religingas leninietis galėtų melsti: „objektyvios tikrovės duok mūsų pojūčiams šiandien". Juk *duotis* yra prasmingas dalykas ir filosofijos, ir tikėjimo akiratyje. Leibnizas suformulavo pamatinį ir nuolatos keliamą iš naujo ontologijos klausimą šitaip: „kodėl apskritai yra kažkas, o ne niekas?" Šis filosofijos klausimas kyla iš nuostabos dėl duoties. Tikėjimas laiko duotį paslaptimi, už ją dėkoja ir jos meldžia.

Taigi tikroji ateizmo šerdis yra ne įtarioji ar griaunamoji hermeneutika, ne psichoanalitinis ar koks kitoks mokslinis religijos paaiškinimas, bet esamybės traktavimas kaip neišvengiamybės, kaip būtinybės. Aš tokį traktavimą vadinau natūralistiniu ir kultūriniu redukcionizmu. Jo esmė yra rezignacija būtinybės akivaizdoje.

Bet galvodami apie rezignaciją, susiduriame su savotišku jos paradoksu: kaip tik tuomet, kai ji atpažįstama kaip tai, kas ji yra, kaip rezignacija, išryškėja jos galimybinis pobūdis. Rezignacija būtinybės akivaizdoje pati yra ne būtinybė, bet įgyvendinta galimybė apsispręsti tam tikru būdu. O galimybės prigimtis yra tokia, kad ji visuomet daugiau ar mažiau aiškiai nušviečia ir savo priešybę. Šiuo atveju rezignacija dialektiškai nušviečia savo priešybę — viltį.

Žinoma, tai tik grynai negatyvi ir labai abstrakti nuoroda į viltį. Tiksliau pasakius, tai ne viltis, o *vilties viltis*. Vilties negalime suteikti sau patys. Viltis yra dovana, lemties dovana. Tačiau galime jos tikėtis, laukti, o tai, drįsčiau teigti, reiškia, kad vilties viltis yra mūsų galioje ir už ją esame atsakingi. Viltis yra realus išgyvenimas, emocija, o vilties viltis nėra emocija, veikiau tai imperatyvas.

Mėginant žengti žingsnį link vilties vilties, siūlau pasirinkti dar vieną užuolanką. Būdingiausias dabartinės kultūros bruožas yra jos sekuliarumas. Sekuliarizacijos esmė yra racio-

nalumo plėtimas į visus tikrovės lygmenis ir visas jos sritis. Naujaisiais laikais gamta ir žmogus vis labiau objektyvuojami, nuo dešifruojamos ir kontempliuojamos paslapties pamažu einama prie sprendžiamos problemos. Bet kokios kultūros srities, bet kokios reikšmių visumos analizė atskleidžia faktą, kad garbinamą šventybę palaipsniui keičia pažįstamas daiktas. Pasaulio visuma, kurioje talpinamas ir žmogaus kaip gamtos dalis, šiandien traktuojama kaip galimas mokslinio pažinimo objektas.

Teorinį universalų visa ko pažinimą atitinka praktinis universalus visa ko padaromumas. Žmogus darosi savaveiksmė būtybė, ima suvokti save kaip savo paties lemties kūrėją. Martinas Heideggeris priėjo prie išvados, kad dabartinė technika yra nebe žmogaus egzistencijos periferija, kaip anksčiau, bet pati jos ašis. Viskas, nuo reguliuojamo gimimo iki chemiškai užtikrintos „lengvos mirties" pasidaro techniška, padaryta. Žmogus suvokia pasaulį ir veikia jame techniškai, visa kas atrodo pažinu ir padaroma.

Šis dvilypis sekuliarizacijos judesys lemia, kad tikėjimo klausimas galų gale pasidaro nebeįmanomas: nebesuprantamas ir nebeiškeliamas.

Kartu pasirodo, kad klausimai apie žmogaus egzistavimo pradžią ir apie jos prasmę šiandien yra pirmesni už tikėjimo klausimą. Tačiau beprasmiška ir netgi neįmanoma atsakinėti į klausimą, jei jis nekyla, kitaip sakant, jei tai nėra atviras klausimas. Kad galima būtų atstatyti klausinėjimo distanciją, kuriai esant, tikėjimo klausimas galėtų būti prasmingas, reikia kovoti su sekuliarizuotos ir technizuotos dabarties kultūros prielaidomis.

Hermeneutinė filosofija yra atkreipusi dėmesį į tai, kad sekuliarizacijos patirtis reiškiasi kalbos redukavimu į mokslinę ir techninę kalbą. Pamatinė užmarštis yra užmarštis tų kalbos matmenų, kuriuose slypi žmogaus galimybė autentiškai egzistuoti. Dabaraties filosofijos svarbus uždavinys yra parodyti, kad kalba yra neredukuojama į techninę kalbą, ir padėti atstatyti kalbos pilnatvę. Techninės kalbos alternatya gali būti simbolių kalba.

Simbolių kalbos specifiką lemia savita simbolio semantinė sąranga: per tiesioginę reikšmę, kuri dažnai yra materiali ir fizinė, nurodoma antroji, egzistencinė reikšmė. Kaip tik dvilypis intencionalumas skiria simbolių kalbą nuo loginės ir techninės kalbos. Jai būdingas prasmės perteklius, neišsemiamas semantinis krūvis.

Ši ypatybė daro simbolių kalbą dabarties technizuotos kalbos alternatyva, priemone pasipriešinti pačios egzistencijos technizavimui. Prasmės dvilypumas padaro tai, kad „ne mes disponuojame kalba, bet [...] kalba disponuoja mumis"[7] , o tai yra ne kas kita, kaip *priklausymo* ženklas. Čia slypi abiejų minėtų numitinimų — Bultmano teistinės kosmologijos numitinimo ir Girniaus ateistinės kosmologijos numitinimo — pozityvaus interpretavimo galimybė. Mitai kaip tam tikros kosmologijos šiandien nebepaaiškina pasaulio. Tačiau kaip tik tuomet, kai mitai nebepretenduoja paaiškinti, pasirodo simbolinė jų funkcija — „būdas netiesiogiai kalbėti apie tai, kas sieja žmogų su tuo, ką jis laiko savo šventenybe".[8] Todėl simbolių kalba ruošia vietą tikėjimo — netikėjimo klalusimui.

Simbolinės kalbos galimybių problema gali pasirodyti labai speciali. Tačiau jos šerdis yra labai bendras ir pamatinis klausimas: kaip žmogus gali būti ne *būtina*, bet *galima* būtybė, kaip jis gali ne rezignuoti, bet viltis. Ricoeuras teigia, kad „žmogų visuomet palaiko jo mitinė poetinė šerdis; jį visuomet kuria ir atkuria gimdantis žodis".[9] .Šis „visuomet" yra dvilypės žmogaus prigimties — prigimtinės prigimties (taip pat ir kultūrinės) ir antprigimtinės (laisvos, refleksinės) reprezentantas.

Šiuo „visuomet" remiantis ir svarstant žmogaus egzistencijos pagrindus, gali būti įterpta Vakarų kultūrai esmiška krikščioniškojo žodžio tema. Apreiškimas šiame kontekste yra

---

[7] *Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of his Work* (Boston, 1978) p. 233.

[8] Paul Ricoeur. *Le conflit des interpretations.* Paris: Seuil, 1969, p. 417.

[9] *Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of his Work*, p. 237.

egzistencinė galimybė — savitas atsivėrimas egzistencijai. Laisvė, apie kurią kalba Evangelija — tai laisvė, kuri remiasi viltimi. Kierkegaardas ją vadino „aistra galimybei". Ši aistra yra rezignacijos prieš būtinybę, apie kurią kalbėjome anksčiau, priešybė. „Laisvė, pasitikinti ateinančiu Dievu [arba tiesiog ateitimi. – *A.S.*], yra pasiruošusi radikaliai naujovei; ji yra galimybės kūrybinė vaizduotė."[10]

Apibūdindama krikščionišką žodį kaip konkrečią egzistencinę galimybę, kurią atveria europinė kultūra, ir žadindama galimybės kūrybinę vaizduotę arba, atsargesniu mano terminu, vilties viltį, filosofija priartėja prie tikėjimo tiek, kiek ji gali prie jo priartėti, nenustodama būti pati savimi. Ši filosofinė pastanga yra būdinga dabarties žmogaus pastanga santykyje su viena iš pamatinių Vakarų kultūros temų. Šį šiuolaikinį santykį galima apibūdinti Rainerio Marios Rilkes žodžiais. Rilke skiria du esminius šio santykio požiūriu europinės kultūros istorijos laikotarpius: *anuomet* ir *šiandien*: „[...] anuomet taip būdavo šventiesiems, tiems uoliems nekantruoliams, kurie žūt būt norėjo iškart pradėti nuo Dievo. Mes šito iš savęs nebesitikim. Mes nujaučiam, kad Dievas mums per sunkus, kad turime jį atidėti vėlesniam laikui ir palengva nuveikti tą ilgą darbą, skiriantį mus nuo jo."[11] Tai, kas *anuomet* būdavo iškart, netelpa mūsų *šiandien*, reikalauja darbo ir laiko. Reikalauja laiko, kadangi laikas — būsimasis laikas, ateitis — yra vilties matmuo. Viltis gali išsipildyti ir galbūt netgi atsirasti tiktai ateityje. Tačiau vilties viltis gali būti šiandien, yra dabartinė galimybė.

Tą „darbą", kurio, kaip sako Rilke, reikalauja „Dievas" — tam tikra europinės kultūros užduota tema — , tai yra tikėjimo – netikėjimo klausimo iškėlimo sąlygų paruošimą galima suprasti ir visiškai konkrečiai, kaip kultūros istoriko darbą, atliekamą

---

[10] Paul Ricoeur, *Le conflit des interpretations* (Paris: Seuil, 1969) p. 427.
[11] Raineris Marija Rilkė, *Maltės Lauridso Brigės užrašai* (Vilnius: Vaga, 1985) p. 141.

kaskart, susiduriant su tikėjimo pėdsakais kultūros plotmėje. Šis darbas turi būti dirbamas atliekant minėtą pirmąją redukciją, „suskliaučiant" teizmo tezę (vargu ar gali pavykti šiandien parašyti lietuvių kultūros istoriją kaip *gesta Dei per lituanos*), tačiau išvengiant antrosios redukcijos — neredukuojant kultūros istorijos į dėsningą procesą. Šis reikalavimas — kažkas panašaus į kultūros istorijos metodologinį principą. Šiame probleminiame kontekste, man regis, svarbi yra Hanso Georgo Gadamerio pastaba traktato *Tiesa ir metodas* pabaigoje „[...] į tuštumą taikosi tasai, kuris siekia ištirti, ar Hoelderlinas ir Rilke tikrai tikėjo savo dievais ir angelais."[12]

[12] Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tūbingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960) p. 463.

SOCIOLOGIJA KAIP INTELEKTUALINIS PROJEKTAS

ALGIMANTAS VALANTIEJUS

Tai nėra išsami apžvalga, bet veikiau samprotavimai, subjektyvūs vertinimai ir kritiškos pastabos apie dabartinį sociologinį galvojimą Lietuvoje. Savitą požiūrį apie šio mokslo raidos pobūdį, sėkmes ir nesėkmes, manau, gali ir netgi privalo turėti kiekvienas sociologija besidomintis žmogus.[1] Į kokias intelektualines perspektyvas sociologijai būtų vaisingiausia orientuotis? Atsakymai į šį klausimą gali būti įvairūs. Laikas nuo laiko atsinaujinanti sociologinė vaizduotė ir savivoka atveria ne tik klaidų galimybes, bet ir vienas kitą papildančių skirtingų sprendimų užuomazgas.

* * *

Tylus arklys tebestovėjo aikštėje, iš smuklės ūkininko
/nesulaukdamas,
Mąstydamas apie juokingą savo kūno formą
Ir liūdnas, kad kažkur žmogus ir žiburys paslėpę veidus rauda.

Alfonsas Nyka-Niliūnas

Lietuva yra Europos dalis ir savo europietišką kosmopolitinį vaizdinį rūpestingai derina su konservatyviais etninio solida-

rumo principais. Ši dvilypio prieraišumo tradicija ir vertybių sistemos struktūriniai pokyčiai turėtų dominti ir sociologiją, nes mokslo ieškojimai yra visuomeniškai sąlygoti ir istoriškai susiję su konkrečia visuomene. Iš prigimties atvira ir kosmopolitiška sociologinė sąmonė taip pat veržiasi iš savo natūralaus provincialumo rėmų, drauge ieškodama ir intelektualinių ištakų. Todėl neatsitiktinai kyla klausimai: ar pastaraisiais dešimtmečiais suaktyvėjusi sociologija Lietuvoje savo trapius tapatumo kontūrus derina su europietiškąja tradicija, ar netiesioginiais priklausomybės ryšiais ji susijusi su kitais šaltiniais? Ar sociologija siekia įveikti tapatumo krizę, kuri nuolat kamuoja kiekvieną jauną mokslą, ir iki šiol nereflektuotoje aplinkoje atpažinti savito veido bruožus? Galiausiai, kokie jos santykiai su buvusios metropolijos sociologine kultūra, ar ji norėtų nusimesti įsisenėjusią centro-periferijos santykių naštą?

Bandydami nustatyti tautinės sociologijos ribas, esame iš anksto pasmerkti nesėkmei. Galbūt todėl sociologas nelinkęs rizikuoti – jis dar nėra pasirengęs sekti filosofo pėdomis ir aptarti aktualų tautinio sociologijos savitumo klausimą, nors tiek vienas, tiek kitas nuolat susiduria su savo tautiniu apibrėžimu, ieškodamas kelių į žmogaus pasaulį ir prasmių karaliją.[2]

Būtent šis savitai kalbančio žmogaus patyrimas dažnai nepatenka į sociologo analizės lauką. Kitaip tariant, prasminga socialinių santykių samprata – yra tik šalutinė problema. Esminis sociologo analizės vienetas yra greičiau kažkokia abstrakcija, vadinama „etnosu", „tauta", „visuomene" ar „viešąja nuomone". Šios įsivaizduojamos socialinės grupės *tipiško* socialinio elgesio nustatymas, bet ne konkretaus žmogiško patyrimo analizė yra pagrindinis mokslinių aptarimų objektas. Pasirinkta atskaitos pradžia rodo bendrąją kryptį – sociologą labiausiai domina struktūros, nekintami vidiniai ryšiai ir tęstinumo dėmesys, bet ne realios šių struktūrų atsiradimo priežastys. Vidinės sąveikos, jų kaita, įtampos ir konfliktai, simbolinių reikšmių konfigūracijos yra nuo jų priklausomi ir išvestiniai dydžiai. Tuo būdu

aktyvūs ir kūrybiški žmonių veiksmai praranda savarankišką prasmę. Dėmesys sukaupiamas į socialinę tvarką – „tautos" organizmą ir jo istoriją, bet ne į kultūrinius pokyčius, kurie reikalautų atskleisti kaip institutas („tauta") atsiranda, funkcionuoja ir išlaiko adekvačius aplinkai tapatumo ženklus.

Kultūros teorija, kuri paprasčiausiai tvirtina, jog kultūra kaip dvasia nepaliaujamai sklinda iš kultūros – jei žmones jungia ta pat istorija, kur karta gyvena po kartos ir pan. – tiesiog ištirpdo istoriją sakralinio laiko amžinybėje, tačiau nieko nepaaiškina. Ši analizė pernelyg abstrakti tiek institutų, tiek žmogiško patyrimo prasme. Viena vertus, išskirtinis dėmesys struktūroms – būties, kalbos, kultūros, valstybės. Kita vertus, nepakankamas dėmesys subjektyvios prasmės analizei, kuri leistų geriau suprasti ir adekvačiau apibūdinti žmonių elgesį.

Ar ne iš čia kyla grandininė pesimizmo reakcija? Kultūrologas perspėja apie galimą „kaimiškųjų gyvenimo formų" praradimą. Filosofas prabyla apie „bendruomenės jausmo" išnykimą. Netgi poetas, palaikydamas filosofą, ima ir atsisako „mylėti Lietuvą", ir, žinoma, susilaukia „viešosios nuomonės" pasmerkimo.[3] Tiesa, sociologas, nors ir apgailestaudamas dėl „natūraliosios jungties išsigimimo" ir „migracinės maišaties, kuri kėsinasi suardyti vientisumu alsuojantį etnosą"[4], vis dėlto kupinas optimizmo ir noriai konstruoja visuotiniais dėsniais grindžiamą istorinį pasakojimą.

Išpažįstantieji ideologijas linkę kalbėti apie transcendentines visumas – „kaimą", „valstybę" ar sociobiologinę rūšį, nors ir puikiai supranta, kad idealizuotos abstrakcijos, piešiančios evoliucionuojančią „vis labiau europėjančios visuomenės" viziją, nepadeda suprasti nei istorijos problemų, nei dabarties socialinių prieštaravimų.

* * *

Besiformuojanti sociologija jaučia poreikį apibrėžti save kaip mokslą ir sykiu susiduria su pagunda kurti ne tik pažintinės, bet ir moralinės bei politinės įtakos sferas. Sociologą vilioja tiek pozityvizmo, tiek romantizmo gairės. Jis ne tik kaupia statistinę medžiagą apie žmonių elgesį, bet ir kuria metaistorinį vaizdinį. Iš tikrųjų, sociologija atsiskyrė nuo kitų mokslų kaip istorinė spekuliacija. Galbūt pagrįstai Anelė Vosyliūtė sociologijos pradžią sieja su pozityvizmo, evoliucionizmo, liberalizmo, individo teisių, krikščioniškojo socializmo, materializmo socialinėmis ir ideologinėmis doktrinomis?[5]

Beieškant savo ištakų, Lietuvos sociologijai iškyla problema. Viena vertus, „pirmosiomis sociologinėmis kregždėmis" vadinami šio amžiaus 7-ojo dešimtmečio darbai, kita vertus, sociologais vadinami ir Daukanto, Kudirkos, Šliūpo epochos įvairių judėjimų lyderiai, „visuomenininkai-pasionarijai".[6] Tai rodo, jog sociologai dar nesukūrė konvencinės apibrėžties ir jaučia legitimumo stygių. Matyt, reikėtų skirti sociologiją kaip organizacinį reiškinį ir jam charakteringas ritualines funkcijas, ir sociologiją kaip mąstymo būdą. Kitaip kyla pavojus, jog skirtingos sociologijos specializacijos ir kryptys gali ignoruoti ir nepaisyti viena kitos.[7] Naudinga pradėti negatyviu apibrėžimu. Sociologija nėra faktus kaupiantis mokslas, tai veikiau sistemiškas ir kritiškas mąstymo būdas.

Gana paradoksalu, bet šiuolaikinė sociologija Lietuvoje atrodo tvirtai įsisavina amerikietiškosios sociologijos mitus ir pastarosios polinkį į kraštutinumus. Visų pirma, tai vengianti problemiškesnio žvilgsnio ir vis labiau stiprėjanti empirizmo banga. Antra, polinkis į labai abstraktų teoretizavimą, primenantis struktūrinio funkcionalizmo tradiciją ir jo fundamentalias prielaidas („tauta" kaip labai funkcionali, stabili ir organiška socialinė sistema, kurioje žmogus yra tik struktūriškai sutvarkytų vaidmenų atlikėjas – „aktorius"). Kitaip tariant, skirtingos vadinamosios „tvarkos problemos" sampratos galėtų būti skiriamuoju amerikietiškos ir europietiškos sociologijų ženklu. Pirmoji

linkusi klausti apie solidarumo sutartį: „Kaip galima visuomenė?". Tuo tarpu antroji – greičiau apie viešpatavimo sutartį: „Kodėl reikalinga visuomenė?".

Aukščiau minėtas paradoksas nepasirodys keistas, jei prisiminsime, kad sociologijos institucionalizavimas 7-ame ir 8-ame dešimtmečiuose vyko tarybinio-amerikietiškojo empirizmo rėmuose. Kita vertus, tarybinė sociologija, kurios integrali dalis buvo ir Lietuvos sociologija, niekada nebuvo abejinga amerikietiškajai sistemų teorijai, kuri idealiai tiko ideologiniu požiūriu kaip svarus papildinys formaliai marksistinės istorijos filosofijos versijai. Didelių abejonių nekėlė ir itin abstrakti, normatyvinė teoretizavimo tradicija. Matyt, neatsitiktinai Tarybinės Sociologų Asociacijos vadai tiek pirmojo, tiek antrojo pokarinių politinių atšilimų metu iš „buržuazinių sociologų" tarpo galiausiai pasirinkdavo jų akimis mažiausią blogybę – *sistemų* teoretikus Alcottą Parsonsą, Robertą Mertoną, Neilą Smelserį – pasišnekėti abiems pusėms rūpimu klausimu: „Kaip galima visuomenė?".

Atrodo, jog klasikinė europietiškosios sociologijos tradicija, kuriai daugiau ar mažiau pavyko išlaikyti subtilią pusiausvyrą tarp teorijos ir empirijos, Lietuvoje nėra labai gerbiama. Iš dalies tai rodo atsainus ir šaltas sociologų santykis su klasikų darbais, visiškas nejautrumas sociologijos istorijai (priešingai filosofams, kurie pagal išgales leidžia labai reikalingą filosofijos istorijos chrestomatiją ir filosofijos klasikų rinktinius raštus). Reprezentaciniame leidinyje *Filosofija ir sociologija* neužtiksime nei sociologijos klasikos (pakankamai iškalbingas faktas, kuris byloja apie sociologijos susmulkėjimą ir liudija, kiek ji gerbia save bei savo fundamentalias ištakas), nei ją interpretuojančių darbų (anksčiau šią spraga bent iš dalies užpildydavo vėlgi filosofinis žurnalas *Problemos*, pristatydamas Karlą Mannheimą, Alfredą Schutzą, Maxą Weberį, Peterį Bergerį ir Tomą Luckmanną bei jų veikalų ištraukas). Deja, nerastume netgi lietuvių kalba pasirodančių sociologijos veikalų recenzijų. Tylomis pasitinkami iškilaus europietiškos tradicijos puoselėtojo Vytauto

Kavolio darbai, puikiai atskleidžiantys lyginamosios-istorinės sociologijos (iš esmės, sociologija gali būti tik lyginamiji, ir tik istorinė) galimybes ir konceptualinio mąstymo privalumus.

* * *

Prieš penkerius metus sociologija Lietuvoje, regis, išgyveno pakilų laikotarpį. Augo pasitikėjimas šiuo daug žadančiu socialiniu mokslu, kuris įvairiems užsakovams žadėjo teikti objektyvią informaciją apie šiuolaikinės visuomenės būsenas ir „nustatyti socialinio gyvenimo priežastinius-pasekminius ryšius".[8] Viešosios nuomonės tyrinėtojams tai buvo „aukso amžius". Tuo metu „viešosios nuomonės" balsas kone prilygo Dievo balsui.[9]

Siekdama sistemiškai tirti tik dabartį, sociologija nusigręžia nuo istorijos ir sykiu patiria stiprią dabartinio sociopolitinio konteksto prievartą (ne tik konkretaus politinio užsakovo, bet ir ideologinių paties mokslininko įsitikinimų, taip pat „viešosios nuomonės" stereotipų, dogmų ar visagalių „tautinių interesų"). Sociologijai kyla pavojus tapti „administracine" arba „kunigiška" disciplina. Ši ritualinė sociologijos funkcija – daryti moralinę ir politinę įtaką – buvo ryški ir prieš tris dešimtmečius politinio atšilimo metu:

> 1960-aisiais Lietuvos sociologai savo discipliną suvokė kaip empirinį, pozityvistinį mokslą, kuris priešinosi dogmatiškiems marksizmo-leninizmo principams. Sociologijos profesija turėjo santykinai aukštą prestižą. Buvo tikima, kad sociologai gali prisidėti, tobulinant esamą santvarką. Nors šios iliuzijos palaipsniui išsisklaidė, pati sociologija sutvirtėjo.[10]

Gana įdomu, jog į sudėtingus sociologijos ir politikos ryšius vienas pirmųjų atkreipė dėmesį žinomas politikas Michailas Gorbačiovas, parodydamas retą įžvalgumą (arba praktiko išmintį), jog sociologinis pojūtis yra giminingas politiniam

jausmui. Susitikimo su inteligentija Vilniuje metu jis suabejojo sociologų rezultatais, pareiškęs, kad „jo žmona sociologė ir jis žinąs tokių apklausų prigimtį". Pastebimai užgavęs sociologų bendriją, jis vis dėlto privertė ją susimąstyti.[11]

Kartą praradusi mokslų karalienės titulą, sociologija nesiliauja žaidusi savo kilminga praeitimi. Arogantiška profesionalaus „anapusinio" stebėtojo pozicija tik pagilina prieštaravimus tarp tikslių statistinių ir lankstesnių *supratimo* metodų, kuriems derėtų papildyti vienas kitą. Sociologija negali ištrūkti iš savo visuomenės. Šiomis nepamatuotomis pretenzijomis ji nuolatos pasmerkia save sociologinei interpretacijai.

Pusiau oficialaus pokalbio metu Lietuvos Sociologinės Asociacijos Prezidentas Romualdas Grigas konstatavo, jog sociologija Lietuvoje yra apleista. „Nėra jokios takoskyros, net braižyba dabar vadinama sociologija". Matyt, neatsitiktinai svariausią jos dalį sudaro vadinamieji „taikomojo zondažinio pobūdžio ūkiskaitiniai-užsakyminiai darbai".[12] Tačiau įsiviešpatavusi mokslinė paradigma, nors ir kiekybiškai stiprinanti savo pozicijas, rodos, susiduria su rimta problema, gilėjant neatitikimui ir nesusikalbėjimui tarp formalios teorijos ir metodologinio pozityvizmo, tarp jos scientistinio kryptingumo ir tiriamos socialinės tikrovės sudėtingumo. Nepavyktų atriboti empirinių tyrimų rezultatų ir viešosios, t.y. politinės sociologijos funkcijos.

Beje, yra kitokių nuomonių: „Suprantama, kad *tais metais* (kursyvas mano – A.V.) minėtame institute (FSTI) negalėjo būti išvengta ir kitokio, ideologinio pobūdžio sociologinių darbų. Tai daugiausia tyrimai, kurie buvo susiję su periodine spauda, propagandinio-ideologinio darbo efektyvumu, to meto pasaulėžiūros formavimu".[13] Tačiau ar apskritai galima ištrūkti iš geležinių ideologijos rėmų, nuosekliai neapmąsčius ir sąžiningai neatskleidus savo prielaidų visumos? Ar tikrai taikomojo pobūdžio kryptis „tam tikru laipsniu leido „pabėgti" nuo sovietiniams metams būdingo spaudimo sociologijai"?[14] Eskapistinėse sociologų

nišose vis tik buvo plėtojami ideologiniai mitai. Pvz., mėgstamiausioje tarybinių ir lietuvių sociologų srityje – darbo sociologijoje – apie darbo pavertimą pirmuoju gyvenimo poreikiu, socialinio aktyvumo ir kolektyvinių paskatų „lemiamą vaidmenį" ir pan. Mitus visada pavykdavo kruopščiai pagrįsti, remiantis konkrečių apklausų rezultatais. Tyrimai parodė daugybę interesų harmonijos pavyzdžių, tačiau nekėlė realių problemų ir, deja, socialinės paklausos neturėjo. Vienintelė „reali" problema buvo ši: „Be to kasdieninės sąmonės kai kurios prieštaringos savybės prisideda prie to, kad individas kartais neadekvačiai, iškreiptai suvokia objektyvias laisvės sąlygas. Šis psichologinio susvetimėjimo aspektas mus ir domina."[15]

Viešoji sociologijos prigimtis rodo jos artimumą filosofijai. Ji veda ne tik klaidžiais prasmių labirintais, bet ir suteikia intelektualinio atsinaujinimo galimybę. Radikalus sociologijos ir filosofijos atribojimas visada turi neigiamas pasekmes. Vienpusiškas sociologijos orientavimas į taikomąją sferą virsta institucionalizuotu sociologijos nuskurdimu. Tas pats *prevencinis pozityvizmas*, susijęs su ankstesniųjų metų specifika, dabar išlieka dėl teorinio jautrumo stokos. Jis gelbstisi nuo tikrovės, užsidarydamas pedantiško skaičiavimo rutinoje.

Nepaisant deklaruojamo objektyvumo ir bešališkumo, sociologai dažnai atsiduria ideologinių sūkurių centre, susilaukdami ne tik karčių priekaištų. Revoliucinių 1968-ųjų Sorbonos sienos degė neapykantos šūkiais šios profesijos atstovams": „Užmušk sociologą!". Pastaruoju metu Rusijoje suerzinti žmonės reikalauja „demaskuoti" ne tik apklausų techniką ir metodus, bet ir „nuteisti" jų organizatorius bei vadovus – „sukčius" ir „politikierius". Rimtesni kritikai apskritai abejoja didžiosios dalies apklausų patikimumu, tuo tarpu kiti – metodiniais ir techniniais tyrimų instrumentais.[16]

Poetiški lietuviai jau nuo Maironio laikų yra „tiesiog įsimylėję į sociologiją" ir veikiau klaustų: „O gal sociologai čia niekuo dėti? Gal kaltas respondentų atsargumas?" Anksčiau ar

vėliau ateina sociologinės savivokos laikas – poreikis kurti sociologiją apie sociologiją. Tačiau dabartinių sociologinių tyrimų biheivioristinė pakraipa užkerta kelią gilesnei interpretacinei pastangai. Vienmatiška kryptis darosi triviali ir ignoruoja problematiškąją pusę, kuri susišaukia su filosofiniu kontekstu. Vargu ar galima savikritiška sociologija, viešpataujant vienai mokslinei paradigmai, kuri, kad ir nepaskelbusi savo ieškojimų galutine moksline tiesa, vis dėlto slopina kitų krypčių raidą. Problemiško žvilgsnio į socialinę tikrovę praradimas verčia žavėtis sociologinių tyrimų technika, kuri neretai pritaikoma pačioms trivialiausioms problemoms aptarti.[17] Naudinga prisiminti, kad socialinis mokslas fiksuoja ir aprašo dabarties būsenas, kad, atsigręžęs į praeitį, suprastų ir paaiškintų socialinės sąveikos ypatybes, kolektyvinio identiteto krizes bei savivokos sklaidą, rekonstruotų tiek istorinės raidos dėsningumus, tiek atsitiktinumus ir paryškintų galimų pokyčių kryptis.

* * *

Dabartinėje sociologijoje išsiskiria dvi labai nepanašios, tačiau savo prielaidomis susijusios orientacijos: empiristinė-normatyvinė ir istoriosofinė-evoliucionistinė. Matyt, empiriniu solipsizmu galima pavadinti sociologų tarpe paplitusį tikėjimą, kad nesudėtingos matematinės operacijos jusliniais informacijos vienetais yra vienintelė pagrįsta sociologinės veiklos sfera, kuri suteikia labai akivaizdžius ir sunkiai nuginčijamus moksliškumo įrodymus – sociologijos skiriamuosius ženklus. Scientizmas linkęs atmesti viską, kas ginčytina ir neatitinka patyrimo faktų. Iš dalies tai paaiškina nenorą grįžti prie pirminių tyrimo etapų ir abejingumą interpretaciniams metodams.[18] Tai gana pavojinga tendencija (nors patys sociologai ir supranta, jog skaičiai neapsaugo nuo klaidų). Palaipsniui formuojasi griežta ir vienpusiška apibrėžtis, kuriai, rodos, pritartų daugelis profesionalų, kad sociologija yra „pozityvus, gamtos mokslams analogiškas pažinimas"

(Vylius Leonas), bet ne interpretacinis mokslas – tai, esą, humanistikos sritis.

Lietuvos sociologija, kaip minėta, daug kuo skolinga nekritiškai amerikietiško empirizmo tradicijai. Supaprastinta rafinuoto Lazarsfeldo empirizmo atmaina sąmoningai atsiriboja nuo bet kokių teorinių įžvalgų bei interpretacijos, tik konstatuodama, švietėjiškai mokydama, bet vis dėlto pretenduodama į išvadas racionalistine spinoizmo maniera: „Tai ir reikėjo įrodyti".[19]

Kita orientacija, susirūpinusi akivaizdžiai pažeista pusiausvyra sociologijoje, kuria istoriosofines schemas, pavadinusi jas „teoriniais metodologiniais (fundamentiniais) darbais" Tikimasi deramai atsakyti į filosofų priekaištus dėl visiško sociologijos susmulkėjimo. Nenuostabu, jog ši orientacija taip pat liguistai garbina „objektyvumą" ir, atsigręžusi į XIX a., viliasi surasti autoritetą (Comte'ą, Hegelį, Marxą), kuris labiausiai įtikintų universalių ir objektyvių socialinio gyvenimo dėsnių egzistavimu. Panašu, jog hegeliška terminologija nepaslepia marksizmo, šio laikmečio konvencinės socialinės teorijos, — senelio Marxo rankomis prikeliamas hegeliškas racionalizmas, absoliučios būtinybės supratimo ilgesys ir Jo didenybė Dėsnis.[20] Comteišku religiniu įkarščiu alsuoja teiginys, kad mokslinis dėsnių pažinimas leistų moksliškai valdyti visuomenės procesus:

> Tie, kas neigia dėsnius visuomenės ir kultūros istorijoje, absoliutindami individualumą ir žmogaus dvasios paskatas (laikydami tai nedeterminuota galia), tuo pačiu neigia visuomenės mokslą kaip *fundamentalų*, neigia galimybę moksliškai numatyti jos ateitį.[21]

Tai greičiau marksizmo doktrinos požymiai: tai, ką marksizmo dėsniai numato, būtinai įvyks.

Mokslinės doktrinos ir ideologijos bruožai persipina ir biosocialinio aiškinimo schemose. Tokie patys geležiniai socialinio determinizmo rėmai universalių tendencijų pavidalu apglėbia ilgalaikius biosocialinių pokyčių procesus: „...visas pasaulis, ypač žmonių sąmonė, kuri yra jautriausias to pasaulio

komponentas, evoliucionuoja, ‚yra procese'... „Biosocialiniai organizmai – *tautos* – auga tarsi savaime, savaiminės evoliucijos keliu: ... Tolesnis jų vadavimasis yra normalus evoliucinis vyksmas".[22]

Tai gana ryškūs pavyzdžiai, jog radikalus bandymas atsiriboti nuo sovietinių laikų ideologinės sociologijos ir skubiai sukurti mokslinės sociologijos pamatus dažniausiai veda prie kitų normatyvinių įsipareigojimų. Štai kodėl sociologija privalo giliai apmąstyti savo prielaidų visumą ir savo galimybių ribas.

Trečioji kryptis, vadinanti save *humanistine orientacija*, yra tik deklaratyvi ir, deja, kol kas ne visai adekvačiai suvokia savo problematiką:

> Sociologijos darbai atliko humanistinę funkciją; formavo vertybių supratimą, viešąją nuomonę, idealus, orientavo visuomenę siekti gyvenimo darnos, suvokti tautiškumo esmę.[23]

Taigi, visiškai atvirai sutapatinamos epistemologinė ir ideologinė sociologijos funkcijos. Manyčiau, jog esminis šios orientacijos uždavinys – ieškoti socialinio veiksmo prasmės pažeidimų mokslininko sudaiktintuose socialinių santykių aprašymuose, vengti išankstinių nuostatų bei šališkumo, surasti lanksčius analizės instrumentus ir formuoti ne filosofinę „subjekto", ne funkcionalistinę „aktoriaus", ne marksistinę „žmogiškojo faktoriaus" sąvoką, kurią mokslininko prielaidų plėtotė įspraudžia į abstrakčios sistemos struktūras, bet sudėtingą aktyvaus ir kūrybiško žmogaus sampratą, kurios negalima visiems laikams uždaryti į „melagingos sąmonės" skliaustus. Klasifikavimo principai, indeksai ar įvairiausių savybių registravimas negali aprašyti kompleksiškos identiteto sąvokos, kuri yra tik *numanoma*. Socialinis mokslas turi būti jautrus ne tik struktūriniams poslinkiams, bet ir atsitiktiniams pokyčiams, sujungti istoriją ir subjektyvią biografiją.

* * *

Sakyk, ar dera gintis ir gailėtis,
Išmirt maru tvirtovės rūsyje,
Kada laimingo liūto petyje
Nugrimzta juodos ir neaštrios ietys?

Tomas Venclova

Mokslas, siekiąs atskleisti unikalų laikmečio pobūdį – tai lakoniška, bet skvarbi Maxo Weberio frazė – turi būti atviras ir savikritiškas. „Sveiku protu" grindžiama praktinė sociologija, kuri siekia primygtinai įrodyti, kad ji yra valdžios ir valdymo dalis, palengva virsta įkyriu tuščiažodžiavimu, pretenzingu moralizavimu bei legitimia propaganda, drauge prarasdama daugelio žmonių simpatijas. Įvyksta vidinis sociologijos skilimas. Kritinės funkcijos praradimas suardo jos pamatus, paverčia ją madų ir nuotaikų aprašinėtoju. Tik nuoseklus ir negailestingas socialinio pasaulio „atkerėjimas" padeda išvengti tiesioginės ar netiesioginės užsakovų prievartos. Šis mokslas skleidžiasi viešoje politinėje erdvėje. Todėl nenuostabu, kad žmonės yra jam abejingi, jei pastarasis nesuformuoja nuoseklaus, pamatuoto, skeptiško santykio su politinės praktikos mitologemomis.

Įžvalgus prancūzas Raimonas Aronas kartą prasitarė, jog esminė britų sociologijos problema yra jos pastangos sukurti intelektualinį pagrindimą leiboristų partijos politinėms reikmėms. Nors ir labai rizikinga pateikti panašias formuluotes, tačiau verta pasidomėti, kokias arba kieno problemas sprendžia mūsų socialiniai mokslai?

Jei pavyktų prakalbinti Lietuvos sociologiją, manau, ji prabiltų intelektualinio administratoriaus, oficialaus pareigūno, valstybės biurokrato balsu. Beatodairiškas empirinės medžiagos kaupimas, diagramų, statistikos ir procentinių rodiklių kalba rodo, jog sociologija vis labiau susilieja su technine dalyko puse. Žinoma, daugiau ar mažiau ištobulinta matematinė kalba leidžia kurti nepriekaištingo mokslo įvaizdį. Galbūt todėl nenoromis grįžtama prie surinktų duomenų teorinio integravimo bei interpre-

tavimo – išlaisvintos kūrybinės vaizduotės reikalaujančio darbo. Kita vertus, kiekvienas praktinis ar „taikomasis" judesys atveria numanomas įtampas – tarp sociologo intelektualinių ieškojimų ir visuomenės institutuose sukauptų skirtingų vertybinių orientacijų. Vertinimai neišvengiamai persmelkia pažintinį sociologo žemėlapį. Galiausiai aiškėja, jog savarankiško darbo pobūdis ir politinio angažavimosi klausimas yra centrinė sociologo problema.

Sociologai negali išspręsti praktinių problemų savarankiškai. Tenka atsižvelgti ne tik (ir ne tiek) į tikslius numatymus, bet visų pirma į esamą politinę praktiką. Galbūt todėl sociologai ypatingai gerbia, retsykiais netgi sušventina, valdžios struktūras, tikėdamiesi bent jau „parengti rekomendacijas Vyriausybei", parodyti „ilgalaikio planavimo reikšmę", „atlikti tyrimo darbus, siekiant socialinių procesų darnos ir reguliavimo". Antra vertus, stiprėja ir politikų pagarba sociologijai – ji vis dažniau atsiduria dėmesio centre. Sociologinės sąvokos skverbiasi į viešąjį gyvenimą. Aukšto rango politikai suteikia garbę sociologijai, viešai paminėdami Weberio ar Durkheimo pavardes. Net Prezidento lūpas kasdien puošia sakralinė mokslinės sociologijos frazė apie „objektyvių priežasčių" universalų veikimą. Panašu, kad objektyvių dėsnių paieškos yra neatskiriamas konkrečių socialinių-politinių sąlygų komponentas. Jei politikai, įtikėję vis daugėjančių įstatymų neklaidingumu ir „akivaizdumu", garsiai didžiuojasi savo sparčiais pasiekimais, tai sociologai taip pat sparčiai kaupia „akivaizdžius" faktus ir pateikia savo tyrimų rezultatus kaip neginčijamą mokslinę tiesą. Tiek vieniems, tiek kitiems sveika prisiminti lakonišką Deskarteso pastabą apie tai, jog įstatymų gausumas dažnai pateisina negeroves, ir todėl valstybė kur kas geriau tvarkoma tada, kai įstatymų nedaug, bet jų griežtai laikomasi.

Sociologijos pastangas savarankiškai mąstyti, be abejo, apsunkina ir išlikęs prieraišumo jausmas buvusios metropolijos sociologinei kultūrai. Bendrų tradicijų artumą išduoda tiek senųjų

projektų plėtotė (beje, tyrinėjimai, kad ir darbo sociologijos srityje, atliekami skirtinguose Tarybų Sąjungos geografiniuose regionuose, visada žavėdavo kone identiškomis išvadomis – sunku būtų išskirti lietuvišką specifiką), tiek stebėtinas naujų orientacijų panašumas – „nacionalinio saugumo" arba „tautos savigynos", kuri „turėtų tapti bendra vertybe, bendru interesu ir tikslu, artinant valstybę su tauta" (neatsitiktinai ir kariuomenė vertinama kaip savigynos tikslams valstybės ir tautos sąveiką skatinanti, integruojanti jėga).[24] Šis neatskiriamas Europos regionas turi ir jam charakteringą *pilietinės sąmonės* apibrėžimą: „Pilietinė sąmonė – tai valstybinių ryšių sąmonė".[25] Jei sociologai įsivaizduoja esą valstybės struktūrų patarėjai, jie būtinai priima atitinkamas prielaidas. Antra vertus, ar politikams tikrai reikia sociologijos, ar tik jiems palankaus ir veiksmingo mito apie sociologiją?

Deskriptyvus socialinis mokslas gana dažnai byloja pretenzingu politinio moralizmo balsu. Todėl siekiantiems atsinaujinti socialiniams mokslams labai naudinga laikas nuo laiko aptarti laisvo nuo vertybinių sprendimų mokslo galimumo klausimą. Nuoseklus šios weberiškos problemos svarstymas turėtų pažadinti socialinius mokslus iš gilaus miego.[26] Mechaniškas empirinių tyrimų pobūdis glaudžiai susijęs su aptariama vertybių problema. Neretai sociologas, tik paviršutiniškai suformulavęs problemą, neturėdamas rimtos darbinės hipotezės, kurią privalėtų nuolat tikrinti įtempto kūrybinio proceso metu, skuba pradėti apklausą. Praradęs ryšį su problemiška socialine tikrove, jis tariasi likęs „bešališko" stebėtojo vaidmenyje, nors dar prieš tyrimą aiškiai ar numanomai pasirenka tam tikrą vertybinę orientaciją.

> Norėtųsi pateikti neįmantrų pavyzdį, kaip vyksta ideologinis mokslininko prielaidų pateisinimas. Šiuo metu labiausiai mėgstama humanitarų tema – tautinės savimonės raiška įvairiais istorijos tarpsniais (gal kiek įkyru priminti žinomą mokslo filosofų išvadą, kad mokslą visada įtakoja socialinis-politinis kontekstas). Atviroje ir kritinėje diskusijoje, garsios televizijos laidos „Būtovės slėpiniai"

metu, iškilo gana kebli istorinė problema: ar knygnešiai buvo patriotai, jeigu jų laukė vienoda atsakomybė tiek už slaptai nešamas knygas, tiek už *kitą* kontrabandą? Galiausiai profesorius Edvardas Gudavičius pateikė techninį apibrėžimą: „Jie buvo patriotai jau todėl, kad nešė knygas".

Tuo būdu sudėtingą, problemišką santykį su savarankiškai veikiančiais, mąstančiais ir vertinančiais žmonėmis mokslininkas (nebūtinai ir ne tik šiuo atveju) supaprastina, nes toliau vyksta labai konketus empirinis darbas, t.y., išorinių elementų – knygnešių pavardžių, knygų pavadinimų, nukentėjusiųjų sąrašų, pasiskirstymo pagal kilmę, lytį, amžių ir pan. – fiksavimas ir klasifikavimas, laikant juos aptariamos dvasinės būsenos rodikliais. Natūralistinio aiškinimo griežtumu ir klasifikavimo principų akivaizdumu bandoma pridengti kompleksišką problemos pobūdį. Unifikuotame „visuomenės" paveiksle ištirpsta ir biografinės detalės: ką *iš tikrųjų* galvojo ir jautė mokslininko klasifikaciniuose sąrašuose suregistruoti žmonės?

Atsiribojimas nuo problemiško tyrimo pobūdžio ir motyvacijų analizės, metodiškos abejonės – kaip buvo iš tikrųjų? – atsisakymas, žinoma, leidžia sparčiai kaupti ir gausinti „objektyvius" faktus, sudarinėti lenteles ir braižyti kreives. Tačiau ar socialinis mokslas yra tai ir tik tai, kuo užsiima mokslininkų dauguma? Dar Thomas Hobbes pranašavo sudėtingą būsimo sociologo misiją ir numatė jo veiklos programą: „Jis nesidomi paprasčiausiai empirinių faktų konstatavimu, bet prielaidų pasekomis, kurios randamos ne stebint, bet protaujant". Dogmatiškas atsisakymas išplėtoti teorines įžvalgas į sistemišką visumą verčia ieškoti kitų, dažniausiai „techninių" problemos sprendimo būdų. Analitinis visuomenės sudėtingumas dažnai suvedamas į vieną paprastą formulę; tai, kas *gali* būti tikra, *yra* tikra. Tačiau institutai ir socialiniai santykiai įgyja prasmę ir „realumą" tik juose dalyvaujančio žmogaus interpretacinėje regoje. Kita vertus, ar galimi visa apimantys apibendrinimai, kurie remiasi pavieniais dokumentais?

Anksčiau ar vėliau tenka grįžti prie pastaruoju metu labiausiai dirginančio klausimo: „kuo ‚pridengti' lietuviškosios istoriografijos (sociologijos ir pan.) empiristines nuogybes?" – žemaitiškai atvira Alfredo Bumblausko šios problemos formuluotė. „Pridengti" tenka *socialiniu* arba normatyviniu istorinių pokyčių komponentu – amžinais ir nekintamais etninio solidarumo ryšiais, patriotizmo ir tautinės idėjos raida. Tai, ką žmonės galvoja ir jaučia analizuojamo veiksmo metu, nėra taip svarbu. Tai gali būti nesubrendusios savimonės požymiai, priskirtini „iliuzinės sąmonės" kategorijai. Mokslininką labiau domina „struktūrinės" prasmės, priskirtinos „istorinės sąmonės" kategorijai. Kultūros istorija užleidžia vietą nenutrūkstamų procesų ir universalių dėsnių paieškoms. Istorijos procesą apgaubia teleologinė skraistė. Idealūs modeliai ir abstrakčios sąvokos virsta antlaikiškais biosocialiniais organizmais. Pask Rimanto Vėbros, „tautos nori būti ne tik sočios, materialiai pasiturinčios, bet ir ilgaamžės. Tai ne kieno nors subjektyvi užgaida, o objektyvus pasaulio visuomenės egzistencijos poreikis".[27] Būtina įrodyti, veikiau įtikinti save ir skaitytoją evoliucinių dėsnių objektyvumu. Kitaip tariant, atgaivinama evoliucionistinė socialinių dėsnių *ontologizavimo* tradicija.

Šis fatalizmas visada pagrindžiamas empirinių faktų gausa, kritiškai neklausiant ir nepatikrinant savęs: ar galėjo būti kitaip? Visas dėmesys skiriamas makrosocialinių institutų raidai, paliekant nuošalyje simbolinių ir psichologinių klausimų tyrimą. Tačiau ritualinės frazės apie istorijos proceso nepertraukiamumą galbūt ir kelia didžiausias abejones. Juk patriotizmo aistra yra socialinis kūrinys, kuris negali būti laikomas paprasčiausia amžiaus tradicijos tąsa.

* * *

tik netikiu aš lietumi,
kuris – be paliovos, neatidalomas...
Lietau, aš netikiu tavim,
nes nežinau, ar tikros tavo ašaros.

Algimantas Mackus

Socialinių tyrimų objektas yra žmonių socialiniai santykiai. Todėl teorinė refleksija privalo prasiskverbti į žmonių motyvacijų sferą. Neatsižvalgdamas į subjektyvius integracijos, prasmių arba socialinės tikrovės konstravimo procesus, mokslininkas praranda istorijos pojūtį – juk visi „akivaizdūs" skirtumai tik palaipsniui įgyja subjektyvias ir simbolines reikšmes.

Tiek istorija, tiek sociologija linkusios primesti socialinei tikrovei savo idėjas, paremdamos vertybinius pasirinkimus ir savitus socialinės tvarkos modelius. Nuolatos kęsdami darbo pasidalijimo stygių, socialiniai mokslai palieka nuošalyje epistemologines problemas. Uždaros ir vienakryptės specializacijos paprastai apsiriboja vienu informacijos šaltiniu, atlikdamos atitinkamus techninius eksperimentus.

Pačias geriausias paskatas neretai lydi mąstymo kategoriškumas. Naujoji romantinės istoriografijos mokykla, siekdama atrasti tiesiogines sąsajas su LDK, pabrėžia tęstinumą. Tačiau šio savito požiūrio neparemia keleto alternatyvių teorinių šaltinių sugretinimas ir savikritika. Nuo pradžių atsiradusį mokslinių interesų susidūrimą su vyresniosios kartos istoriografija siekiama spręsti *pozityviai*. Tai reiškia, jog „pilietinio mąstymo atgaivinimą visuomenėje" saisto būtinoji sąlyga: pasak Egidijaus Motiekos, kad „mūsų svarstomi dalykai pagaliau jai (t.y. intelektualiai visuomenei – A.V.) taptų aksioma".[28]

Kiekvienas empirinis tyrimas yra visų pirma teorinė problema. Kaip tik todėl svarbu suabejoti kategoriška mokslininko laikysena. Kritinis teorinių prielaidų peržiūrėjimas ir alternatyvių šaltinių sugretinimas ir yra laisvo nuo vertybinių sprendinių mokslo galimumo aptarimas. Svarbu pripažinti, kad tavųjų teorinių prielaidų loginė seka nėra vienintelis galimas kriterijus

socialinio veiksmo interpretacijoje, ir tuomet sąvokų rišlumą tikrinti empirinių duomenų analize. Tuo būdu kritiškas interpretacinis mokslas nuolatos siekia peržiūrėti ribas, kurias akademiškasis mąstytojas laiko savaime suprantamomis.

* * *

Kartuvių nėr,
Kas nugriovė kartuves,
Girgždėjusias ant kalnelio?

Sigitas Geda

Metodologija yra labai svarbi ir reikalinga socialinio tyrimo dalis, nes siekia tobulinti mokslinio pagrįstumo taisykles. Viena aktualiausių ir sudėtingiausių problemų, iškilusių dabartinei socialinių mokslininkų kartai, susijusi su vienas kitą papildančių mąstymo būdų ir lankstesnių socialinės analizės galimybių paieškomis. Jei sociologija savo metodą tiesiog įsimylėjusi, tai istoriografija yra įsitikinusi, kad dabartinę jos krizę galinti išspręsti dar neatrasta *naujoji metodologija.* Tačiau tiek vienu, tiek kitu atveju įtariai, netgi priešiškai sutinkamas kiekvienas bandymas formuluoti teorines opozicijas. Norisi tvirtai turėti savo rankose aiškų ir nedviprasmišką kriterijų, kuris, kaip garsusis deputato Algirdo Patacko Piliečių reabilitacijos komitetas, bet kurioje situacijoje leistų spręsti, kas teisinga ir kas klaidinga.

Nėra nieko keisto, kad palyginti jauni socialiniai mokslai siekia ištrinti ribą tarp mokslo ir filosofijos, pavyzdžiui žvelgdami į gamtotyros modelį ir nepaprastą jo prestižą, prisiekdami semti mokslo žinių tik iš gryno objektyvumo šaltinio. Pagunda sudaiktinti savo tyrimų objektus ir apgaubti juos neklystančio teisėjo mantija galiausiai baigiasi kategorišku atsisakymu pakartotinai apmąstyti istorinius pokyčius, kultūros istoriją aiškinant instrumentiškai.

Pasaulis įkalinamas moksliškuose „akademinio diskurso rėmuose", o santykinai laisvas ir pažįstantis žmogus virsta teigiama skaitmenine išraiška arba neigiama „melagingos sąmonės" išraiška (nukrypimu) sugriežtintame ezoteriniame mąstyme. Už šių „reabilitacinių" rėmų likę sektantiški intelektualiniai sąjūdžiai ir mokslininkai-eretikai ištirpdomi menkinančių „-izmų" sraute (pagirtinas metodologinis nuoseklumas!), kažkodėl priklijuojant jiems tai grėsmingą „marksisto", tai švelnią „egzistencialisto" etiketę. Bręstančių akademikų nebepatenkina netgi fundamentalios ir Lietuvoje tikrai unikalios Vytauto Kavolio pastangos savo darbuose apjungti istoriją ir sociologiją, istoriją ir biografiją, suprasti asmenybinės sferos pokyčius ir dauge paaiškinti juos veikiančius struktūrinius pokyčius, ir, žinoma, suartinti sociologiją ir filosofiją. (Juk ši iškili asmenyė galėtų atlikti savalaikį ir labai reikalingą mediatoriaus vaidmenį tarp empiristinės ir istoriosofinės orientacijų Lietuvos sociologijoje.)

Beje, pastaruoju metu pasirodančios žavios, švietėjiško pobūdžio ir aristokratinių manierų „kritinės" publikacijos intriguoja skaitytoją giliu sociologijos terminų išmanymu: pvz., kada kompleksiška sociologinė *modernizacijos* sąvoka, kuri apima sudėtingą socialinių transformacijų tinklą ekologijos (urbanizacija), socialinių struktūrų (institucinė diferenciacija, biurokratizacija, industrializacija), komunikacijų (politinė mobilizacija, masinis švietimas), socialiniame-psichologiniame (identitetas) lygmenyse, yra susiaurinama iki idėjų, arba tik filosofinių idėjų, istorijos, kuo remiantis demonstruojama autoriui naudinga akrobatika.[29] Kiek juokingos pretenzingos užmačios „verifikuoti" (nuteisti?) pernelyg sudėtingas ir nesuprantamas sociologines sąvokas. Tačiau „metodologijos požiūriu" viskas paaiškinama: gąsdina „drąsios interpretacijos", „emocingumas" ir provokuojantis atvirumas. Tačiau, žinoma, svarbiausia kliūtis – tai *estetiškai nepriimtinas* „siaurai suprastas liberalus požiūris į istoriją". Ši instrumentinė logika kažkuo

netgi žavi: ryžtingumu siekiant tikslo, giliu tikėjimu savo kalbos pranašumu, pagarba tradicijai. Be to, ji prikelia iš užmaršties sofisto Gorgijaus akrobatinį meną: „Nieko nėra, yra tik metodas!".

Tuo būdu racionalumas yra tapatinamas su moksliniu metodu ir teorija. Tačiau „teorija" yra, visų pirma, tarpusavyje susijusių teiginių visuma, kuri padeda ir toliau plėtoti problemą. Socialinių mokslų istorija atskleidžia, kad teorijos grindžiamos įvairiomis perspektyvomis. Sociologija yra daugelio paradigmų mokslas. Nėra vienos socialinės teorijos, bet yra daug socialinių teorijų.

Pretenzija į vienintelį tikrą analizės būdą yra viso labo tik privilegijuotos retorikos ilgesys. Atrodo, kad nepaliaujamas faktų gausinimas – tai, ką Egidijus Aleksandravičius vadina *prevenciniu pozityvizmu* istoriografijoje (pasipriešinant tuometinei ideologinei prievartai) – yra labiausiai toleruojamas nūdienos socialinių mokslininkų „metodas" (skirtumas tas, kad šiuo metu vienintelis ideologinis priešininkas, trukdantis galutinai įsigalėti pozityvistinei mokslo retorikai, yra interpretacinis mąstymas). Bent jau sociologija vis sėkmingiau taiko šį metodologinio realizmo žanrą, entuziastiškai kaupdama faktus apie faktus. Sociologas, regis, įsitikinęs, kad tai vienintelė griežta mokslo kalba, kuri įtikinamai ir akivaizdžiai fiksuoja ir po to adekvačiai aprašo objektyvių ryšių erdvę.

Metodologija, sureikšminusi savo mąstymo taisykles, pamažu įtvirtina autoritarinį galvojimą intelektualinėje sferoje. Labai užaštrinta skirtis tarp „metodologinių" (fundamentinių) ir „taikomųjų" darbų yra palanki terpė formuotis bet kuriai ideologijai, pereinant iš labai apibendrinto lygmens tiesiogiai prie konkrečių ir atsitiktinių situacijų. Triviali metodologinė skirtis kelia įtarimą. Tiek istoriosofinė teorija, tiek abstraktus empirizmas aklai garbina savo metodą. Tuomet belieka pasidomėti: ar tyrimai atliekami tik dėl paprasčiausio faktų gausinimo?

Nuo atsakymo į šį klausimą esmingai priklauso konkretaus empirinio tyrimo rezultatai. Socialinių mokslų sąvokos yra susijusios su subjektyviai numanoma prasme. Tuo tarpu daugelis empirinių tyrimų nepasižymi interpretaciniu užmoju. Privilegijuota retorika nėra pasiruošusi atverti šias žmogaus subjektyvumo ir pažinumo sferas. Garsiai deklaruojamas objektyvumas neretai pasirodo esąs tik normatyvinis esamos socialinės tvarkos pateisinimas. (Galbūt todėl Vytautas Kavolis pataria kalbėti ne apie pasirinkimo laisvę, bet apie tvarkos ir netvarkos sampratas.[30]) Štai kodėl sociologijai lemta nuolatos klausinėti savęs, ar ji pasiruošusi kritiškai žvelgti į socialinę tikrovę ir ieškoti dialogo, sąžiningai atskleidžiant savo išeities pozicijas? Gal tuomet paaiškėtų ir kito retorinio klausimo prasmė: kas vis dėlto yra vienintelė ir tikrai mokslinė metodologija? (kaip vieną iš galimų atsakymų žr. Sigito Gedos metaforą).

* * *

> Išsiblaškęs žmogus, išgirdęs paliepimą „Pasisuk dešinėn!", pasisuka kairėn, o po to – griebdamasis už galvos – sako: „Ak taip – posūkis dešinėn" ir pasisuka į dešinę. – Kas jam atėjo į galvą? Interpretacija?
>
> *Ludwigas Wittgensteinas*

Sociologiją suprantu kaip nesibaigiančią galimų šaltinių ir perspektyvų savivoką, kritišką ir atvirą mąstymo būdą, bandymus maksimaliai priartinti konkrečios erdvės ir laiko suvokimą, aiškinti struktūrinius poslinkius ir kurti *prasmingų* socialinių santykių sampratą. Tai leistų išvengti dogmatizmo, kurį perša įsipareigojimas privilegijuotai mąstymo tradicijai, nes socialinio pasaulio paslėptumą iš dalies galima įvardinti paslankiomis ir konvencinėmis sąvokomis. Kada Egidijus Aleksandravičius pareiškia, jog nėra pajėgus aprėpti viso *vidinių* kliūčių komplekso ir nepretenduoja į griežtus apibendrinimus, tai nėra sutrikusio istoriko išpažintis ir apsidraudimas, arba abejingo agnostiko

iššūkis, bet veikiau sąžiningo istoriko pasipriešinimas istoriografijos kategorijų sakralizavimui ir įamžinimui.[31] Sąvokų griežtumas ir jų išgryninimas, žinoma, sukuria pasaulio akivaizdumo regimybę. Tačiau tik sociologinių sąvokų konvencionalumas leidžia adekvačiau pajusti istorinio laiko pulsą, konkretaus istorinio pašnekesio situaciją ir atsitiktinę socialinio veiksmo prigimtį. Čia socialiniai mokslai atranda ir gyvybingą empirinį (ne empiristinį!) šaltinį, nes kategorijos, kurios leidžia galvoti apie pasaulį, yra subjektyvios ir gali būti atpažintos tik konkrečiose gyvenimo formose. Kruopščiausios mokslininko pastangos tik iš dalies atskleidžia neišsemiamas socialinio veiksmo prasmes. Sociologija, apmąstydama savo intelektualinės raidos perspektyvas, susiduria su esmine problema: kaip suderinti socialinio mokslo empirinę orientaciją, polinkį į griežtumą su filosofine analize?

1995 m. vasarą Vilniuje vykusiame seminare „Zenono Ivinskio skaitymai" Vytautas Kavolis, apmąstydamas naujų kelių galimybes, siūlė aprėpti diskurso išraiškų skalę, nagrinėti metaforas, kurios yra nuorodos į vieną ar kitą tvarkos sampratą. Apsiribojimas vadinamais „akademinio diskurso rėmais" neleidžia pasakyti daug dalykų, kuriuos paprasčiausiai draudžia pasakyti etnocentriška retorika. Griežtumo reikalavimas sureikšmina ir įtvirtina vieną aspektą kitų išraiškos priemonių sąskaita. Tačiau šie apribojimai daro didžiulę įtaką visam kontekstui.

> Akademiškiausiame žurnale pasirodžiusį muzikologo Vytauto Naraškevičiaus straipsnį palydi cenzoriaus pastaba: „Straipsnis pateikiamas ne visai standartine, mokslo žurnalams įprasta forma. Tai išimtis, kurią redkolegija padarė atiduodama nedidelę duoklę keliamos idėjos originalumui ir paties autoriaus emocionalumui".[32]

Intelektualinės-administracinės biurokratijos nuostata – ir naivi, ir kategoriška: tik „standartinė" retorika ir profesionalo sta-

tusas leidžia kalbėti apie tikrą dalykų būseną ir viešai paskelbti Orakulo išmintį – „sociologinių tyrimų duomenys rodo...“ Formalios ir anonimiškos anketinės procedūros atima iš neprofesionalo teisę žinoti, kas yra tikra ir teisinga.

Sėdi vakare trobos pasieny vienišas senas žmogus,
pasidėjęs ant kelių geliančias rankas,
– kas jam lozungai, plakatai, laikraščių šūkiai?
Jam rankas gelia: nuo nepabaigiamų darbų,
nuo runkelių. Jam širdį sopa:
dėl nemeilės, dėl neteisybės...
Prieikim ir kreipkimės į jį kaip įpratę:
– Šaunusis mūsų kolūkieti!...
Jis mums kažką atsakys, galbūt – „labas vakaras“...

Romualdas Granauskas

Valdininkiškas sociologijos protas ir formaliai fiksuojančios akys niekada giliau nesupras „pasaulio, kurį neseniai praradome“ (regis, tai žymiai subtiliau apmąsto sociologai „neprofesionalai“ – Romualdas Granauskas ir Vanda Juknaitė) arba „pasaulio, kurį atradome“ (gilios ir „nestandartinės“ Jurgos Ivanauskaitės sociologinės įžvalgos). Ar ne sociologija turėtų domėtis esminiais struktūriniais pokyčiais – kaimo bendruomenės suirimo ir naujos visuomenės formavimosi procesais? Antra vertus, galbūt sociologija nėra vien tik sociologų-akademikų gausinama statistika arba itin rafinuota mistika, tačiau ir „neprofesionalių tyrinėtojų“ sociologinis kasdienio pasaulio pažinimas? Primygtinai peršami „moksliškumo“ lozungai kelia įtarimą, jeigu tai nėra paprasčiausias jaunatviškas įkarštis ir naivumas. Neretai tariamą moksliškumą demonstruojantys darbai, reikšmingai fiksuojantys sveiko proto lygmenyje formuluojamas išvadas, atskleidžia ne tik sociologinės vaizduotės skurdumą, bet ir realios problemos, taip pat ir sociologinės analizės stygių.

Sociologija nėra tik paprasčiausia „pastanga suprasti" (pastanga fiksuoti?) – šia retorine puošmena retsykiais puikuojasi jauniausioji karta. Sociologija net neketina siekti „savaime suprantamumo" moksliniame pažinime. „Pastanga suprasti", pasak šios lakoniškos konvencinės apibrėžties autoriaus Peterio Bergerio, yra nuolatinis reinterpretacijos galimybių tikrinimas – juk sociologas *nėra konspiratorius*. Mokslininko ir žmogaus atsakomybė kaip tik ir prasideda, paskelbus galutinius savo tyrimų rezultatus.

Sociologija, kuri siekia užsisklęsti ir priskirti savo kalbai universalų pagrįstumą, susitapatinti su „moksline tiesa" ir kontroliuoti, sunaikina intelektualinę vaizduotę ir pati tyliai išnyksta abejingo bei monotoniško gyvenimo rutinoje.

Matyt, neatsitiktinai Robertas Nisbetas, tradiciją gerbiantis ir kritiškas mąstytojas, sociologiją laikė „meno forma". Esminė sociologijos galia yra sugebėjimas prasiskverbti tiek į socialines sąlygas, tiek į žmogiškąsias sferas. Kitaip sakant, tai pretenzija išsakyti tiesą apie save ir savo aplinką pažįstančių žmonių veiksmus ir socialinio elgesio motyvus. Viena vertus, remtis dokumentų ir statistine analize, kita vertus, savo lakia vaizduote ir simpatijomis sušildyti kitų žmonių bei skirtingų visuomenių supratimą, peržengiant konkrečios vietos ir laiko ribas. Svarbu nepamiršti, jog sąvokose susikryžiuoja veikiančių žmonių biografijos, vidinio sąmoningumo kreivės bei išoriniai aplinkos apribojimai. Taip pat nederėtų užmiršti, jog išsiblaškymas yra neatskiriama mokslininko savybė ir pranašumas. Būtent šia prasme sociologiją galima lyginti su Ludwigo Wittgensteino „išsiblaškiusiu" žmogumi.

PASTABOS IR NUORODOS

[1]Beje, yra ir kitokių nuomonių. Santaros-Šviesos suvažiavime Anykščiuose (1995 m.) Sergejus Rapoportas *tikro sociologo* (t.y., profesionalo, kurį skirtų šie požymiai — priklausomumas konkrečius

empirinius tyrimus atliekančių sociologų kastai; sunkus, didelių sąnaudų reikalaujantis darbas ir privilegijuotas metodas; tikėjimas šio metodo nepriekaištingumu, pabrėžtina pretenzija į objektyvų, bešališką tiesos išsakymą) vardu kaltino šio straipsnio autorių tuo kad jis užsisklendęs intelektualiniame dramblio kaulo bokšte ir teorinių iluzijų pasaulyje, kas, esą, sukuria teorinio išskirtinumo pretenzijas. Tai, jo manymu, yra viso labo tik slaptas siekimas dominuoti.

Apskritai, panašūs kaltinimai yra seni kaip ir pati intelektualinė istorija. Situaciją ypatingai komplikuoja sociologijos išsiskaidymas į frakcijas, jų abejingumas, netgi nepakantumas viena kitai. Visiškai suprantamas sociologijos noras radikaliai atsiskirti nuo filosofijos ir kuo greičiau identifikuoti save kaip mokslą. Drauge puoselėjama įkyri idėja, kad empirinį darbą galima apsaugoti nuo filosofinių svarstymų. Tačiau argi vieno specializuoto cecho interesų pažinimas yra tapatus visos sociologijos interesų pažinimui? Cechinis uždarumas, pabrėžtinai deklaruojamas profesionalumas ir moksliškumas dažnai virsta tik sociologijos regimybe ir paviršutinišku folosofijos papildiniu. Tai veikiau negatyvus filosofo, kuris, Fransio Bacono palyginimu, kaip skurzdė tik renka, įvaizdis. (Negi empiriniame ceche vyksta toks sudėtingas ir paslaptingas darbas, kurio niekada neperpras paraštėje atsidūręs mėgėjas?)

Prielaida, jog tik vieno cecho profesionalai gali pažinti ir aprašyti socialinę tikrovę yra, švelniai kalbant, ginčytina. Tikrovė neatsiveria aiškiai ir suprantamai nei empiriko profesionalo, nei teoretiko mėgėjo žvilgsniams. Beje, kuo užsiimtų sociologai, jei regimybė ir tikrovė nesiskirtų? Tenka nuogastauti, kad nei vieni, nei kiti nežino, kas yra tikra, nekalbant jau apie tai, kas yra teisinga. Yra kuriami tik daugiau ar mažiau panašūs tikrovės modeliai.

Žinoma, sociologija ya empiriškai orientuotas mokslas, kuris paklūsta griežto tikrinimo, atmetimo ir įrodinėjimo logikai. Tačiau ar šioje tikrinimo grandyje profesionalas yra tikrai paskutinysis? Galbūt reikėtų nuoseklesnio ir kritiškesnio ne tik socialinės tikrovės, bet ir sociologo veiklos aptarimo? Sąvokų turinys „suvokiamas intuityviai ir eksplikuojamas nevienareikšmiškai, priklausomai nuo konteksto. Filosofai ir sociologia joms suteikia gan tikslias reikšmes, tačiau operacionalizuoti šias sąvokas konkrečiais rodikliais nėra paprasta. *Suprantama, kad čia nėra ir negali būti unifikuotų indikatorių sistemų.*" (kursyvas mano – A.V.) (Žr. V. Gaidys, D. Tureikytė, „Lietuvos gyventojų politinio aktyvumo charakteristikos", *Filosofija ir sociologija,*

1990, nr. 2, p. 99.) Kartais atrodo, jog empiriškai nustatyti faktai bylos patys už save, jei tik pakankamai jų sukaupsime. Tačiau sociologija remiasi ne tik betarpišku patyrimu, bet ir idėjomis apie pasaulį, kurios neturi tiesioginio ryšio su patyrimu. Atsisakydami sociologinės vaizduotės paslaugų, dogmatiškai paklūstume tam tikro mąstymo tradicijų bei interpretavimo logikai.

[2] Albinas Lozuraitis: „Tas filosofijos tautiškumas, kurį ji pati ne tik nujaučia, bet ir supranta, įsisąmonina ir pagrindžia, yra kilęs iš kai kurių naujų šiuolaikinės filosofijos orientacijų. Matyt, esmingiausia iš jų yra ta, kad dabarties filosofijos interesų centre atsiduria pats žmogus, jo socialinis ir istorinis buvimas. Toks filosofijos interesų pasikeitimas įvyko tada, kai paaiškėjo, kad gamtotyros suklestėjimas natūrfilosofiją daro ir neįmanomą, ir nereikalingą. Kiek vėliau paaiškėjo dar vienas dalykas – kad tie pažinimo metodai, kurie buvo subrandinti gamtos moksluose, nenurodo kelio į socialinės realybės žinojimą. Scientizmas pasirodė esąs tos pačios natūrfilosofijos recidyvas. Kartu su žmogiškųjų problemų reikšmingumu buvo suvoktas ypatingas jų savitumas". („Tautinis filosofijos savitumas", *Problemos*, 1988, nr. 39, p. 7).

[3] Neatsitiktinai kultūrologas ir praktikas Pranas Norkus prieina išvados, jog pats laikas „lituanizuoti lietuvius": „Bet štai keli vadinamieji intelektualai per visokiausią spaudą tolydžio purškia į mūsų sąmonę nuodus, skelbdamiesi nekenčią lietuvių tautos, vemią ant tautinių šventybių, dar kažką darą ant valstybingumo pamatų, ir jiems, tiems lojaliesiems liberalams, kadangi jie etniškai gryni lietuviai, visa tai galima? („Repolonizacija? Lituanizacija?", *Naujasis židinys*, 1994, nr. 3, p. 67.

[4] Žr. R. Grigas, „Įmonės socialinė organizacija: kritinis būsenos įvertinimas ir pertvarkos būdai", *Filosofija ir sociologija*, 1990, nr. 2, p. 44.

[5] A. Vosyliūtė, „Humanistinės sociologijos link", *Filosofija ir sociologija*, 1993, nr. 2, p. 16.

[6] Ten pat, p. 16. Kita vertus, jei anketinius ir statistinius metodus laikysime būtinąja griežto akademiškumo sąlyga, atitinkamai: „Tų metų platesnių empirinių tyrimų medžiaga buvo išdėstyta pirmosiose kolektyvinėse monografijose: *Darbininkas. Gamyba ir laisvalaikis* (1972 m.), *Darbininkas ir įmonė* (1974 m.). Abi redaguotos R. Grigo. Jos, kaip to meto pirmosios sociologinės kregždės, susilaukė visuomenės susidomėjimo ir gana palankaus vertinimo. R. Grigas, „Sociologiniai tyrimai Filosofijos, Sociologijos ir Teisės institute sovietinu laikotarpiu", *Sociologija Lietuvoje. Praeitis ir dabartis* (5) (Kaunas, 1995), I knyga, p.

10. Pamažu ryškėja skirtis tarp akademinės (visų pirma, „anketinės ir statistinės") sociologijos ir „sociologinės minties".

[7] Žodžiai „sociologas" ir „anketa" palaipsniui darosi neatskiriami: „Juk daugiausia tai nebuvo darbai, atlikti anketiniais ar statistiniais metodais, bet realios tikrovės stebėjimo ir refleksijos būdu pateikti socialiniai faktai...", (A. Vosyliūtė, „Lietuvos sociologijos istorijos tyrimo klausimu", *Filosofija ir sociologija*, 1991, nr. I, p. 94.).

[8] A. Matulionis, „Politikų skrydžiai ir nuopoliai sociologų akis", *Lietuvos rytas*, 1995.VI.16.

[9] „Tada atrodė, jog viešoji nuomonė ir sociologai, kurie labai gerai žino žmonių lūkesčius, turi idealius įgaliojimus. Sociologai dažnai buvo kviečiami dalyvauti televizijos laidose, juos „graibste graibstė" žurnalistai. *Pagrindinis dėmesys buvo skirtas klausimui, ar Lietuvos žmonės trokšta nepriklausomybės?* (kursyvas mano – A.V.). Žr. V. Gaidys, „Social Sciences and their Empirical Basis in Lithuania in 1984-1994", *European Conference on Social Science Information Needs and Privision in a Changing Europe* (Berlin, 1994), November 11-13, p. 3.

[10] V. Gaidys, A. Vosyliūtė, „Main Features in the Developoment of Lithuanian Sociology", *Eastern Europe In Transformations: The Impact on Sociology (Contributions in Sociology, Nr. 109)* (Westport, Connecticut and London, 1994), p. 151. Egidijus Aleksandravičius panašiai vertina ir istoriografijoje susiklosčiusią situaciją: „Vieną svarbią to metodo, kurį praktikavo daugelis anuomet nuoširdžiai ir labai profesionaliai dirbusių istorikų, savybę *iš bėdos* dabar pavadinčiau *prevenciniu pozityvizmu*, įvertindamas tai ir kaip anuometinio intelektualinio priešinimosi padarinį, ir tuo pat metu, kaip negatyvaus prieraišumo marksizmui formą, kuri *naujoje dabartyje* žymiai greičiau parodo savo ribotumą. Ta savybė, mano galva, pirmiausia pasireiškė pastangomis tyrimuose ignoruoti bet kokią dedukciją, o favorizuoti indukcinį mąstymą. Pasekmė buvo ta, jog faktų surinkimo (dokumentų publikavimo), monografinio tyrinėjimo ir – galiausiai – sintezės darymo darbai iš esmės buvo atskirti." (E. Aleksandravičius, „Trys lietuvių kultūros istoriografijos slenksčiai", *Metmenys*, 1995, nr. 68, p. 5-6.).

[11] „Labai jau būtų banalu paneigti, kad sociologai (ir mes patys) nėra politiškai užsiangažavę (nors to ir siekiame). Jau tyrimo projekto sudarymo etape yra subjektyvumo, juo labiau tas aktualu interpretacijos etape. Įtaką čia turi ir „užsakovai" (finansuojantis fondas), ir leidėjai, ir socialinė aplinka." V. Gaidys, D. Tureikytė, „Viešoji nuomonė: tyrimo problemos", *Filosofija ir sociologija*, 1991, nr. 1, p. 109).

[12] Žr. R. Grigas, „Sociologiniai tyrimai Filosofijos, Sociologijos ir Teisės institute sovietiniu laikoarpiu", *Sociologija Lietuvoje. Praeitis ir dabartis* (5) (Konferencijos pranešimų medžiaga), 1995, I knyga, p. 10.

[13] Ten pat, p. 11.

[14] Ten pat, p. 12.

[15] Mokslininko aiškinimas yra „objektyvus". Jis geriau už veikiantį individą žino jo laisvės sąlygas ir jo „melagingos sąmonės" nukrypimus. Žr. S. Rapoportas, „Socialinė-psichologinė atskirų darbininkų darbinio pasyvumo analizė", *Socialinis darbininkų aktyvumas*, V., 1977, p. 130.

[16] A.V. Dmitrijev, Ž. T. Toščenko, „Sociologičeskij opros i politika", *Sociologičeskije issledovanija*, 1994, nr. 5, p. 42.

[17] Tai tik vienas iš daugybės panašių pavyzdžių: „Apklausa išryškino ir kitų higienos įgūdžių spragas. Kartą per dieną dantis valė 21,6% studentų, retai – 1,1%. prieš valgį plovė rankas 50,6%, plovė rankas pasinaudoję tualetu – 57,1%, prieš valgydami plovė vaisius 70,5% studentų. Rytą šaltu vandeniu prausėsi 62,1%, kasdien plovė kojas – 72,3% studentų. Lyginant pirmakursių ir aukštesniųjų kursų atsakymus paaiškėjo, kad studentai per studijų metus daugiau higienos įgūdžių nesusiformavo, nors žinių apie ligas ir užsikrėtimo būdus jie dar įsigijo." (E. Grinienė, „Studentų sveikata ir požiūris į ją", *Sociologija Lietuvoje. Praeitis ir dabartis (5)* (Konferencijos pranešimų medžiaga) (Kaunas, 1995), II knyga, p. 52.).

[18] Reikiamas dėmesys nebuvo skiriamas ir vadinamiesiems kokybiniams metodams, kuriais sociologai sėkmingai naudojasi dar nuo Roberto Ezros Parko laikų. Kiekybinių metodų privalumas – griežto norminimo principai, tuo tarpu kokybinių – interpretacinis ir techninis lankstumas tyrimo procese. Jaunos sociologės teisingai pastebi, jog Lietuvos sociologai nėra linkę aptarti sociologinių tyrimų metodiką: „Manytume, tai sąlygojo objektyvios priežastys. Nėra paslaptis tas faktas, kad buvusioje Tarybų Sąjungoje, o tuo pačiu ir Lietuvoje, sociologijos mokslas buvo ideologizuotas ir sociologiniai duomenys dažnai buvo iškraipomi ir neatspindėjo tikrovės. Tradiciškai tarybiniai sociologai labiau vystė kiekybinius (statistinius) duomenų apdorojimo būdus, kai tuo tarpu Vakaruose vis didesnį populiarumą įgavo kokybiniai duomenų apdorojimo būdai." A. Kaminskaitė, V. Liubinienė, „Apklausa, kaip sociologinių duomenų rinkimo metodas ir kokybinė duomenų analizė", *Sociologija Lietuvoje (5)*, II knyga, p. 3.

[19] Nenuostabu, kad konkretus užsakovas visada reikalauja konkrečių išvadų. Praktinė orientacija socialistinio realizmo laikais kvietė sociologus

aktyviai dalyvauti naujos visuomenės kūrimo procese. Atrodo ir dabar jų užduotis išlieka ta pati. Sociologija, „kaip taikomojo pobūdžio mokslas, pajėgi gyvybingai vystytis tik tuo atveju, jeigu užtikrinamas jos organinis, betarpiškas ryšys su praktika, tik jai pačiai aktyviai formuojant praktikos poreikius, jos „užsakymus". R. Grigas, „Sociologiniai tyrimai Filosofijos, Sociologijos ir Teisės institute sovietiniu laikotarpiu'," *Sociologija Lietuvoje (5)*, I knyga, p. 16.

[20] „Kadangi Georgo Hegelio dialektikoje numatymo išeities pagrindas – dėsniai, tai numatymas gali būti tuo konkretesnis ir pagrįstesnis, kuo geriau yra žinomi dėsniai, tiksliau – jų visuma". Z.V. Morkūnas, „Mokslinės sociologijos fundamentalumo problema", *Filosofija ir sociologija*, 1993, nr. 2, p. 23-24.

[21] Z.V. Morkūnas, „Mokslinės sociologijos fundamentalumo problema", p. 24.

[22] R. Grigas, „Konvergencija – būdingas tautos raiškos sąlygų bruožas" *Filosofija ir sociologija*, 1992, nr. 3, p. 3-4.

[23] A. Vosyliūtė, „Humanistinės sociologijos link", p. 17. Beje, aptariant šią problematiką, kartais trūksta ir profesinio subtilumo. Pvz., psichologinė Dilthey'aus *supratimo* sąvoka, kurią kritikavo ir Maxas Weberis, yra tapatinama su sociologine Weberio *supratimo* sąvoka: „W. Dilthey'aus ir M. Weberio ‚suprantančioji' sociologija yra humanistinės sociologijos metodologinis pagrindimas, tam tikra jos atmaina. Būdamas humanistinės sociologijos šalininkas, tyrinėtojas ‚įsigyvena' į visuomenės problemas ir jos rūpesčius, reiškia užuojautą stebimiems socialiniams sluoksniams". (Ten pat, p. 16.). Derėtų patikslinti, jog Maxas Weberis įdiegė *aiškinamojo supratimo* tradiciją, susijusią su priežastingumo ir motyvacijų analize. Matyt, svarbu ne tik paskelbti, kad socialiniai mokslai yra humanistiniai, bet ir ieškoti lankstesnių pažinimo metodų.

[24] „Specifinės aplinkybės diktuoja būtinybę taip organizuoti savigyną, visą nacionalinio saugumo sistemą, kad ji būtų kuo giliau ir plačiau ešelonuojama, ypatingą vaidmenį skirti pačių piliečių, Krašto gyventojų nusiteikimui ir organizuotiems ar potencialiems jų gynybiniams veiksmams" (R. Grigas, „Tautos savigyna. Tikslai ir prielaidos", *Filosofija ir sociologija*, 1993, nr. 1, p. 3.). Taip pat žr. A.T. Jegorov, Sociologičeskije issledovanija, „O nacionalnoj bezopasnosti i vojenno-političeskoj strategiji gosudarstva", *Sociologičeskije issledovanija*, 1994, nr. 3; J. Morkūnienė, Z.V. Morkūnas, „Žmogus, visuomenė, valstybė: nacionalinio saugumo prielaidos", *Filosofija ir sociologija*, 1993, nr. 2; V.V. Iljin, ir kt.

[25] A. Vilpišauskas, „Politinės sąmonės tipologija", *Sociologija Lietuvoje (5)*, 1 knyga, p. 97.

[26] Apklausos ir statistika toli gražu nėra visa sociologija. Jų vaidmuo tik pagalbinis. Vienakryptė specializacija pamažu tolsta tiek nuo sociologijos, tiek nuo socialinio pasaulio. Kita vertus, jei sociologija atsiriboja nuo konkrečios empirinės analizės, ji taip pat rizikuoja prarasti ryšį su tikrove.

Atrodo, kad šių problemiškų klausimų svarstymas visiškai nejaudina sociologų. Jie pasišventę taikomajai politikai ir skuba keisti pasaulį. Peržiūrėjęs šių metų konferencijos „Sociologija Lietuvoje. Praeitis ir dabartis" (1995 m.) medžiagą, pamanai, jog skaitai radikalios politinės partijos programinius metmenis: „Būtina atlikti", „turi remtis", „turi rengti",„ „būtina reformuoti", „būtina atlietuvinti", „sėkmingai lituanizacijai būtina vieninga valstybinė ideologija" ir t.t. Statistinius aprašymus neretai lydi įkyrus didaktinis tonas ir švietėjiška laikysena.

Tačiau bandant pakeisti pasaulį, visų pirma reikėtų jį suprasti. Dar Sokratas argumentuotai kvietė laikytis nuoseklios daiktų tvarkos: nesirūpinti savo reikalais labiau, negu pačiu savimi, ir valstybės reikalais nesirūpinti pirmiau kaip pačia valstybe, ir visur kitur elgtis tuo pačiu būdu. Sociologija turėtų atsigręžti į žmones, kad jie galėtų išsivaduoti iš politinės mitologijos tinklų, kurie be perstojo audžiami įvairiuose viešosios galios centruose. Sociologas nėra ritualinių paslaugų biuro tarnautojas ar racionalizuotų politinio oro prognozių pranešėjas, bet greičiau abejojantis Sokratas, kuris padeda žmonėms įgyti politinę savivoką.

[27] R. Vėbra, „Nacionalizmas – su minuso ar pliuso ženklu?", *Kultūros barai*, 1995, nr. 4, p. 7.

[28] Žr. „Tautos istorinio tapatumo beieškant", *Kultūros barai*, 1995, nr. 2, p. 6.

[29] A. Jokubaitis, „Lietuvos filosofinė tradicija postmodernizmo akivaizdoje", *Naujasis židinys*, 1994, nr. 11.

[30] V. Kavolis, „Tik archyvai nesiginčija", *Kultūros barai*, 195, nr. 8/9, p. 4.

[31] E. Aleksandravičius, *Lietuvių atgimimo kultūra. XIX amžiaus vidurys* (Vilnius, 1994), p. 6. Taipogi Aleksandravičius, „Trys slenksčiai", ten pat. p. 4.

[32] R. Grigas, „Iliuzija ar išbarstyta realybė?", *Filosofija ir sociologija*, 1991, nr. 1, p. 113.

RAMOJUS MOZOLIAUSKAS: KEISTA KELIONĖ TĘSIASI

Ramojus Mozoliauskas gimė 1925 m. Kaune. Jo tėvas dirbo rangovu statyboje, o motina buvo tarnautoja banke. Skulptorius gyvai prisimena vaikystę, ypač vasaras Saločiuose prie Mūšos, kada radosi Ramojaus nunumaldoma aistra žvejoti. Dailininkas pasakoja:

> *Žvejybai Mūšoje rengdavomės visus metus. Meškerėm valą darydavom iš ašutų. Kartą Kaune pamačiau vežimą, traukiamą balto arklio ir su balta uodega — žvejo svajonė! Puoliau prie jo ir ėmiau rauti uodegą. Vežikas plaka rimbu, o aš vistiek pešu. Atsitraukiau pilnom saujom ašutų, po to savaitę bijojau nusirengti marškinius, kad tėvas rimbo randų nepamatytų. Bet vertėjo...*

Ramojui besimokant Kauno 4-ojoje gimnazijoje, prasidėjo karas. 1944 m. jis pasitraukė į Vokietiją, kur po daugelio karo išgyvenimų ir nuotykių įstojo į Stuttgart'o meno mokyklą. Ten mokydamasis išgirdo apie Meno ir amatų mokyklą — École des Arts et Métiers, kurią prancūzų zonoje, Freiburg'e suorganizavo dailininkas Vytautas Jonynas ir į kurią vėliau buvo priimtas. Freiburg'e skulptūrą dėstė Jonynas, Marčiulionis, piešimą Kasiulis, Valius. Vėliau šios mokyklos absolventai sudarė lietuvių išeivijos meno branduolį. Kaip prisimena dailininkas, tai buvo geriausi linksmybių ir darbo metai:

Freiburg'e pamėgau daryti dideles skulptūras. Profesorius Jonynas, pats neaukštas, pykdavo, nuolat primygtinai prašydavo mažinti. Po vienos tokios pastabos apie mano lipdomą darbą kartą nesusilaikiau: „šitas mažesnis nei natūralaus dydžio! Toks kaip Jūs, ponas profesoriau".

Baigęs Freiburg'o École des Arts et Métiers, 1950 m. Ramojus Mozoliauskas persikėlė į Čikagą, kur siekė toliau tobulinti skulptoriaus įgūdžius — išmokti kalti granitą, jo žodžiais „tapti tikru skulptoriumi". Todėl įsidarbino mažoje paminklų dirbtuvėje, kurioje granitą kalė du senukai italai. Dvyliką metų matė, kad vis dar turi ko iš jų mokytis. Dėl šios dirbtuvės darbo kontaktų Mozoliauskas įsitraukė kurti memorialines ir religines skulptūras. Nuo 1962 m. jis yra laisvas menininkas.

Dauguma Ramojaus Mozoliausko skulptūrų yra Čikagoje ir jos apylinkėse. Lyginant pirmuosius savarankiškus darbus su vėlesniais, aiškiai skiriasi stilius. Tačiau krinta į akis tai, kad mažai pakito esminiai dailininko kūrybos principai. Jo kūryba rutuliavosi nuosekliai. Chronologiškai, o kartu ir stilistiškai, skulptoriaus nueitą kelią būtų galima suskirstyti į tris etapus: ankstyvąjį (1950-61), figūrinį (1962-71) ir abstraktųjį (1972-iki šiol). Ne kiekvienas darbas tilps tarp šių rėmų, tačiau toks skirstymas padės pažinti ryškiausias Ramojaus Mozoliausko kūrybos tendencijas įvairiais jos evoliucijos etapais.

Pirma Mozoliausko savarankiška skulptūra buvo žmonos galvutė, nulipdyta iš viduryje gatvės rasto molio gabalo. Čia ryškūs Freiburg'o meno mokykloje autoriaus įgyti profesiniai įgūdžiai ir susiformavęs skonis. Impresionistiškame portrete užfiksuota tos akimirkos modelio nuotaika, išlaikytos anatominės galvos normos. Paviršius „dekoruotas" šiurkščia faktūra, padaryta iš viena ant kitos sudėtų molio skiaučių. Taip didelį poveikį skulptūros išvaizdai suteikia šviesos efektai.

Pirmasis bažnyčios užsakymas buvo Marijos, Juozapo ir Jėzaus altoriaus grupė East Chicago bažnyčioje, kurią Mozoliauskas sukūrė kartu su Kaziu Varneliu. Nors su debiutantui neišvengiamu susivaržymu, Marijos ir Juozapo figūros jau turi pagrindinius Mozoliausko kūrybos principus, viena ar kita forma išlikusius iki šiol. Autorius apgalvotai derina visas susijusias erdves ir tūrius: altoriaus sienos kaip savotiško reljefo pagrindo santykį su figūromis; vienos figūros santykį su kitomis; bendro figūros tūrio santykį su detalėmis. Skulptorius įkūnija mintį ne tiek ikonografinėmis ar individualizuotomis detalėmis, kiek aiškiais tūriais ir apibendrintomis plokštumomis. Jų ritmas išryškina ant nenuglūdinto

figūrų paviršiaus krintančią šoninę šviesą. Pabrėžtas tūrių plokštumas ir idealizuota laikysena skiria figūras nuo žemiškojo pasaulio. Menininkas žiūrovui siūlo idealą, ne veidrodį.

Kitu ankstyvuoju darbu, reljefu „Eglė žalčių karalienė", Mozoliauskas pasirodo kaip ženklų kalbos meistras. Vertikalią kompoziciją iš viršaus bei apačios rėmina karūna ir vanduo, kaip laimės ir jos kainos ženklai. Nuo vieno iki kito Eglės kūnu vingiuoja žaltys, lyg pasirinkimo ir nuotykių kelias. Kaip būdinga Mozoliausko kūrybai, Eglės judesys yra dvilypis: besipriešinantis, išsigandęs ir kartu pasiduodantis džiaugsmo alpuliui. Psichologinę dramą skulptorius išsako judesiu ir suteikdamas kompozicijos elementams simbolinių ženklų prasmę.

Mozoliausko kūrybos, ypač užsakomosios, specifika palanki simbolinei išraiškai. Dažnai dailininkas komponuoja paminklą iš figūros ir kokio simbolio: kryžiaus, vaiko, avinėlio. Pavyzdžiui „Gerojo ganytojo" skulptūra vaizduoja Kristų nešantį avinėlį. Šis darbas, sukurtas po septyniolikos metų nuo profesionalios skulptoriaus karjeros pradžios, plėtoja anksčiau minėtas savybes: aiškiai atskiria tūrių plokštumas, numato apšvietimą, įprasmina figūros laikyseną, identifikuoja vaizdą per simbolinį ženklą. Palyginti su ankstyvaisiais darbais, „Gerojo ganytojo" figūra labiau apibendrinta, sustiprėjęs autoriaus dėmesys abstraktesnei, masyviai drabužio formai. Mozoliausko kuriamas vaizdas vis labiau tolsta nuo buities pasaulio. „Gerojo ganytojo" veidas tampa vienu iš Kristaus ženklų. Dažnai vaizduojamas šis veidas implikuoja, jog tai yra ne fizinis Kristaus veido atvaizdas, o švento veido idėja, reiškianti ramybę, atleidimą, dvasinę pilnatį — Dieviškąsias savybes. Be to, nuo „Gerojo ganytojo" kur kas labiau išryškinamos plaštakos: didelės, stiprios ir kartu atsargios plaštakos, kaip veiklos ir konkrečių rezultatų kūrimo simbolis. Jos ir „Gerojo ganytojo" idėjinė programa — tikėjimas gimdo konkrečius rezultatus — tapo dar vienu skiriamuoju Mozoliausko figūrinių kompozicijų bruožu.

1974 m. Mozoliauskas sukūrė Chicago's Loyolos universiteto ligoninei skirtą darbą „Rūpestingos rankos", kuriuo dar labiau pabrėžė savąją „rankų filosofiją". Čia akcentuotos aktyvioji ir pasyvioji dalys — erdvės dėmuo ir plokščias antrojo plano reljefas. Skulptūra primena M.K. Čiurlionio paveikslą „Karalių pasaka", kur valdovai delnuose laiko sodybą. Mozoliausko „Rūpestingų rankų" antrojo plano reljefe vaizduojamas simbolinis pasaulis, kurį globoja rankų šeimininkas. Skulptorius suteikia gydytojui galios, artimos dieviškajai — išsaugoti ar paimti gyvybę. Čia ir kitur rankos įvaizdžiu Mozoliauskas kelia būties klausimus.

Kaip vieną geriausių savo darbų autorius išskiria Šv. Onos skulptūrą Šv. Kazimiero kapinėse Čikagoje. Šia figūrine kompozicija toliau vystomas moters ir vaiko figūrų ryšys, jų judesių santykis. Šv. Onos — motinos gaubiančios vaiką — judesys raiškiai pavaizduoja ir iškilmingą palaiminimą, ir meilų susiliejimą su vaiko šiluma. Daugiaprasmis judesys, kaip ir akcentuotos plaštakos, veidas-simbolis, tapo Mozoliausko „firmos ženklu". Apibendrintos, masyvios, lenktos formos pabrėžia aiškią geometrinę kompozicijos struktūrą: pagrindinę vertikalę (Šv. Onos figūra) ir besiskleidžiančios iš postamento įžambias linijas. Teigiama, kad antikinėje Graikijoje skulptūros gerumą bandydavo paleisdami ją riedėti nuo kalvos: jei nesuskildavo, — gera. Manau „Šv. Ona", labai kompaktiška ir vienalytė, toki bandymą išlaikytų.

Abstrakčios formos jėga dar ryškiau išreikšta „Prisikeliančiu Kristumi" Čikagos Šv. Kazimiero kapinėse. Ekscentriškai įlenktos šoninės trikampio kraštinės kelte kelia Kristaus siluetą į viršų. Ieškoti tradicinių Prisikėlimo atributų — sužalotų rankų, Jėzaus veido, ietimi padaryto rando — nebereikia. Detales nustelbia forma ir kompozicijos įtampa.

„Prisikeliančio Kristaus" geometrinės formos išraiškingumas 1977 m. suskamba sodriu akordu Anapilio bažnyčios Kanadoje altoriaus kompozicijoje. Suteikdamas klasikinėms trikampio ir apskritimo formoms veržimosi į erdvę judesį, autorius išgauna tartum einančio į žmones ir apglėbiančio Kristaus įspūdį ir sukuria gražų tikėjimo platinimo įvaizdį. Šiame darbe Mozoliauskas suderina universalaus religinio jausmo išraišką su patriotine gaida — Kristus apsuptas Rūpintojėlio ir lietuviškų kryžių saulučių.

Kitas svarbus dailininko septintojo dešimtmečio darbas — paminklas Šv. Kazimiero kapinių steigėjams arba „Paminklas varpui" (1970) Šv. Kazimiero kapinėse, Čikagoje. Juo įreikšminta daikto, kaip dvasinio paminklo, vertė ir idėjinis simbolizmas. Paminklo kompozicija padiktuota varpo formos ir funkcijos. Ant postamento padėtą varpo siluetą atspindi jį gaubianti negatyvinė „tuščia" erdvė. Varpą saugo stilizuotos lietuviško dvišlaičio stogo gegnės su žirgeliais, formuodamos amžinųjų namų, o taip pat vartų šio ir kito pasaulio įvaizdį. Abi paminklo pusės vienodai reikšmingos, pabrėžiant ne tik išėjimo, bet ir įėjimo metaforas. Pačiam varpui autorius suteikė tarpininko tarp abiejų pasaulių rolę — menamais dūžiais vieniems pranešti išskirimą, kitiems — susitikimą.

Paminklas „Tūkstantis lenkų krikščionybės metų" (1966) Resurrection kapinėse Justice, Illinois, yra įdomi variacija sienos tema. Nors autorius panaudojo informatyvius reljefus ir kryžius, bet pagrindinis paminklo elementas — siena. Ant apskrito postamento kyla taisyklin-

go apskritimo spinduliu išlenkta plokštuma, kaip ir Varpo paminkle sukomponuota aktyviai veikti žiūrovą iš abiejų pusių. Paryškinta funkcionali sienos būtinybė — granito blokai — įgauna istorijos etapų simbolizmą. Skulptūra svarbi Mozoliausko kūrybai, nes čia ryškus autoriaus tikslas sukurti tūkstantmečio laiko ir kosmoso idėją vien abstrakčios formos ir proporcijų dėka.

1969 metais persikėlęs į naują erdvią dirbtuvę Lemonte, Illinois, skulptorius iš kalkakmenio sukūrė vieną monumentaliausių savo darbų — reljefines kompozicijas „Nukryžiavimas" ir „Prisikėlimas" Resurrection kapinių Justice, Illinois, mauzoliejaus fasadams. Skulptūrų kompoziciją ir mąstelį autorius derino prie mauzoliejaus sienų vitražų, kurie, anot Guinness rekordų knygos, yra didžiausi pasaulyje. Skulptorius mauzoliejaus pastatą traktavo kaip erdvišką, iš visų pusių estetiškai aktyvų kapinių akcentą. Todėl „Nukryžiavimas" vakariniame fasade tema ir siužetine žemiškos kančios ir dieviško pakylėjimo chronologija susijęs su rytinės pusės „Prisikėlimu". Tiek nukryžiuotieji, tiek prisikėlimas lyg randasi prieš žiūrovą iš mistinės istorijos erdvės, simboliškai įšaldžiusios amžinąjį mirusiųjų laiką. Darbai sukomponuoti daugiau idėjiniais, ne perspektyvos principais, išskiriant tris reljefo lygius. Pavyzdžiui „Nukryžiavime" iškiliausias — Jėzaus, kiek žemesnis nusikaltėlių ir plokščiausias kryžiaus bei kompoziciją apjungiančių spindulių reljefas.

Anksčiau minėta Mozoliausko mėgstama figūrų judesio „priešpriešų vienybė" čia ir kai kuriuose vėlesniuose darbuose įgauna dar kitą pavidalą — vieną idėjinę programą autorius įkūnija dvejomis kompozicijomis, kurias jungia bendras architektūrinis tūris ar erdvė.

Formos modeliavimo ir komponavimo požiūriu Resurrection kapinių mauzoliejaus reljefai tapo iki tol Mozoliausko kūryboje vyravusio, daugiau mažiau į klasikinę figūrinę skulptūrą orientuoto kūrybinio kelio apibendrinimu ir logiška pabaiga.

1972 m. dailininkas sukūrė eskizą paminklui „Rei", kur remdamasis natūraliu savo polinkiu į grynąją formą ir pagautas Brancusi „Skrendančio paukščio" dvasios pasuko abstrakcijos vaga. Atsinaujinimas sutapo su naujos medžiagos — *corten* plieno — įsisavinimu. Iš šio tamsiai rudo plieno 1972 m. Mozoliauskas suvirino paminklą „Tikėjimo paslaptis" St. Mary kapinėms Čikagoje. Ankstesnį dėmesį tūriui pakeitė žaidimas formų judesio dinamika. Automobiliu lenkdamas šį paminklą, vis pagalvoju, kad skulptorius darė jį judančiam suvokėjui. Paminklo kompozicija vystosi iš vieno taško, kur susijungia stilizuotas kryžius, elipsinės orbitos, tulpė. Kintant žiūrėjimo taškui, elipsės

virsta apskritimais, kartais tik linijomis, kryžius auga arba plečiasi. Nuolatinis skulptūros „judėjimas" nurodo paminklo keliamą amžino gyvenimo idėją: Jėzus gimė — amžinoji gėlė; mirė — kryžius; prisikėlė ir grįžo — orbitos grįžtančios į tulpę. Paminklas lakoniškas, čia tik būtiniausi elementai, bet kartu labai iškalbingas.

Absoliutizuotas kompozicijos užkodavimo pavyzdys yra Mozoliausko „Tikiu Dievą tėvą" Šv. Kazimiero kapinėse. Tai savotiška piktograma, kur kiekvienas stiklo pluošto reljefo segmentas reiškia žodį ar frazę. Atrodo, jei maldoje būtų dvi vienodos frazės, autorius vartotų du vienodus reljefus. Segmentai lyg rožančius suverti į horizontalią eilę šokčiojančiu ritmu ir kiekvienas pabrėžia kiekvieno maldos žodžio daugiaprasmiškumą.

Devintojo dešimtmečio pradžioje autorius toliau ieškojo simbolinės išraiškos galimybių skulptūroje. Kaip vienas pavyzdžių galėtų būti „Girnapusė" (1982). Dailininko meistriškumas čia pasireiškė paprastu ir talpiu girnų akmens įvaizdžiu, kuris dar sustiprėjo Amerikos kontekste, reikšdamas įamžintojo jėgą, valią, prasmingą darbą, o kartu krikščionišką kryžių ir lietuvišką saulę.

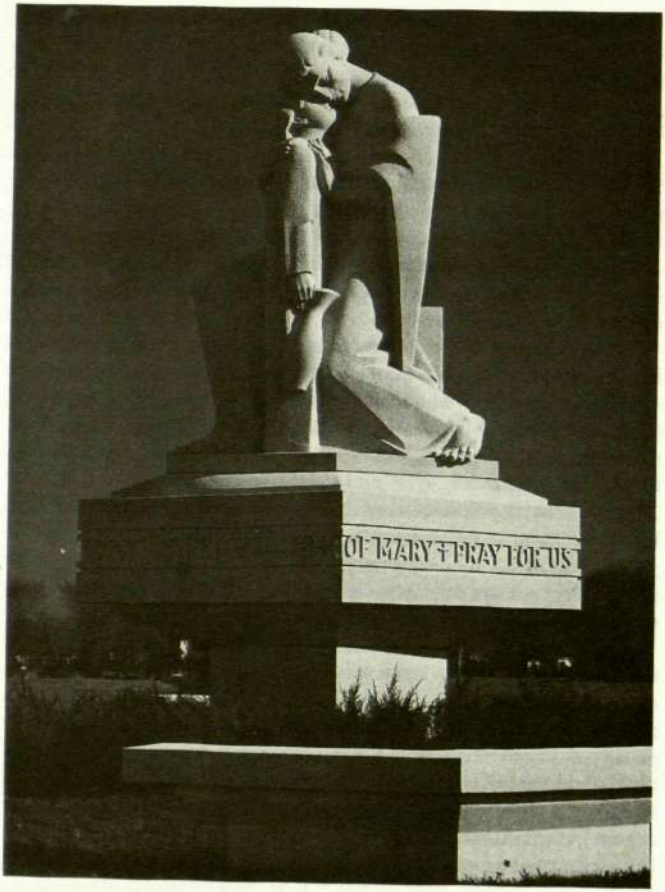
Paminklas pranciškonams Queen of Heaven kapinėse Riverside, Illinois, yra vėliausias Mozoliausko bandymas. Šios skulptūros jėga — paprastumas, aiški mintis, abstrakčių formų ir metalo rudumo simbolinė prasmė. Trys aukštyn šaunančios lakoniškos linijos tartum žmogaus sielos siekis sujungti dangų su žeme.

Visur, o memorialinėje skulptūroje ypač, svarbi idėjinė kūrinio kokybė. Paminkluose vienas kitą papildo bendrai suvokiami ir tik konkretiems asmenims artimi ženklai. Mozoliauskui visada sekėsi suderinti privatų ir visuomeninį skulptūrų iškalbingumą, konkretų įvykį paverčiant filosofiniu gyvenimo ir mirties apmąstymo ženklu.

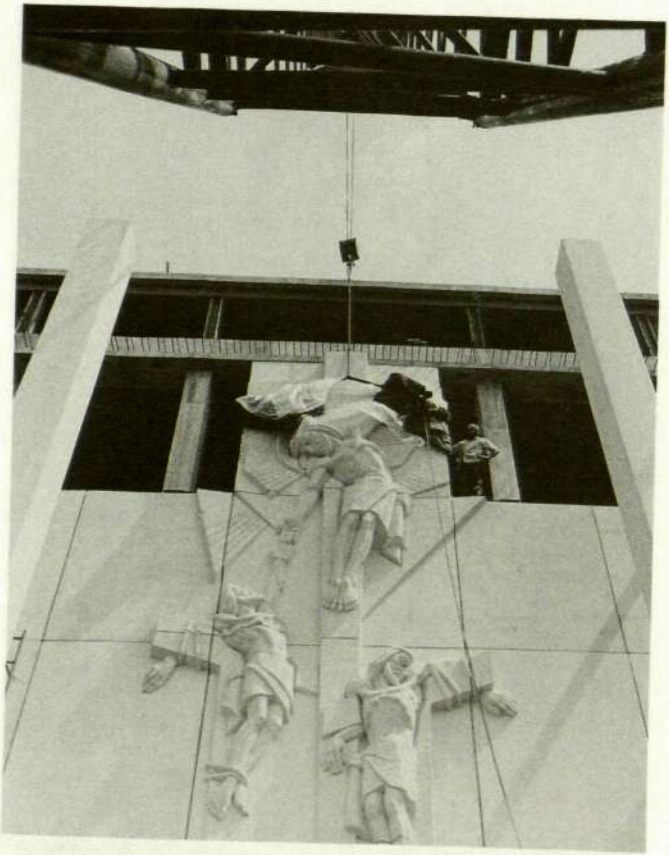
Ramojaus tikslas visada buvo vienas — nebanaliai išreikšti mintį. Malonu stebėti nuoseklią Ramojaus Mozoliausko kūrybos evoliuciją, kai augant gyvenimiškai patirčiai ir meistriškumui, aplinkos atvaizdavimą dailininko kūryboje pakeitė „gryna" forma, iškalbinga savaime.

„What a long strange trip," sakė Jerry Garcia. Būtų įdomu pakalbėti apie tai su berniuku Saločiuose, prie Mūšos.

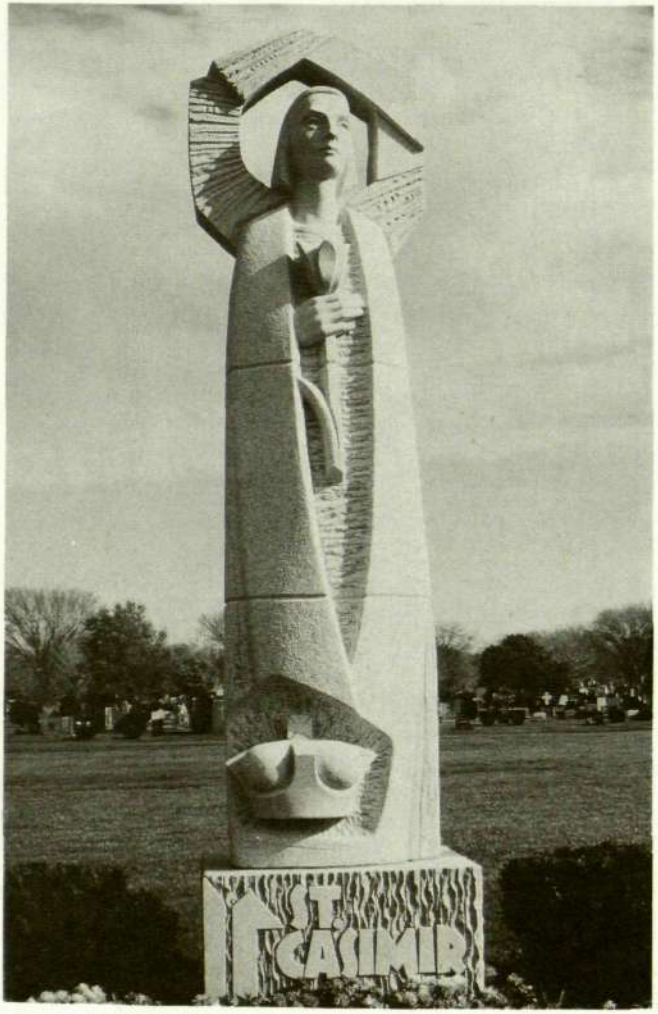
Danas Lapkus



„Šv. Ona," granitas, 16 pėdų aukščio, 1968.

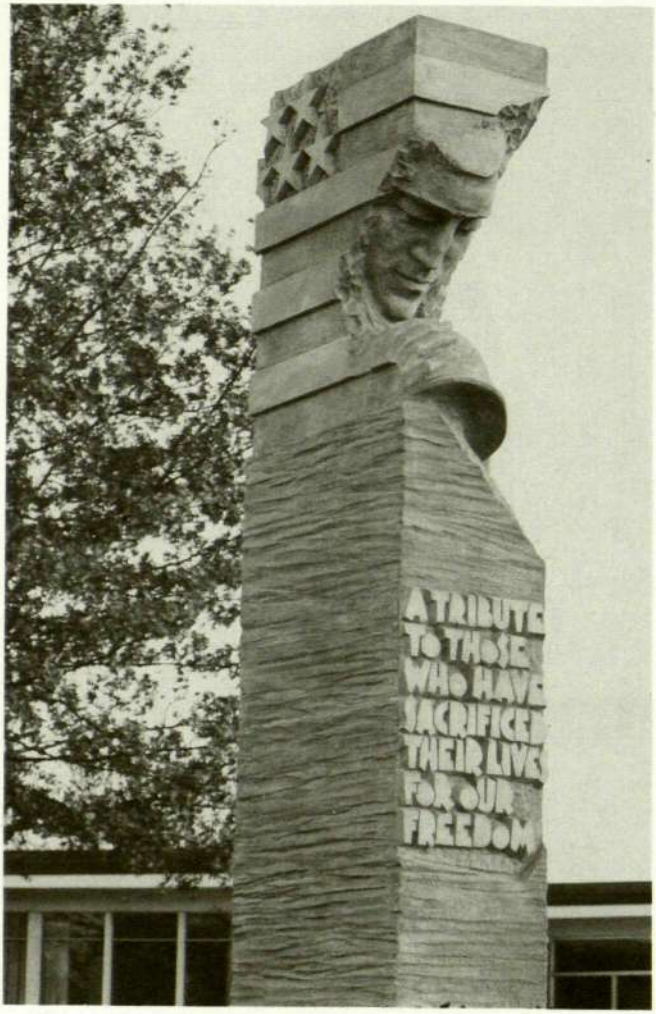


„Nukryžiavimas“, kalkakmenio reljefas, 40 pėdų aukščio, 1969.



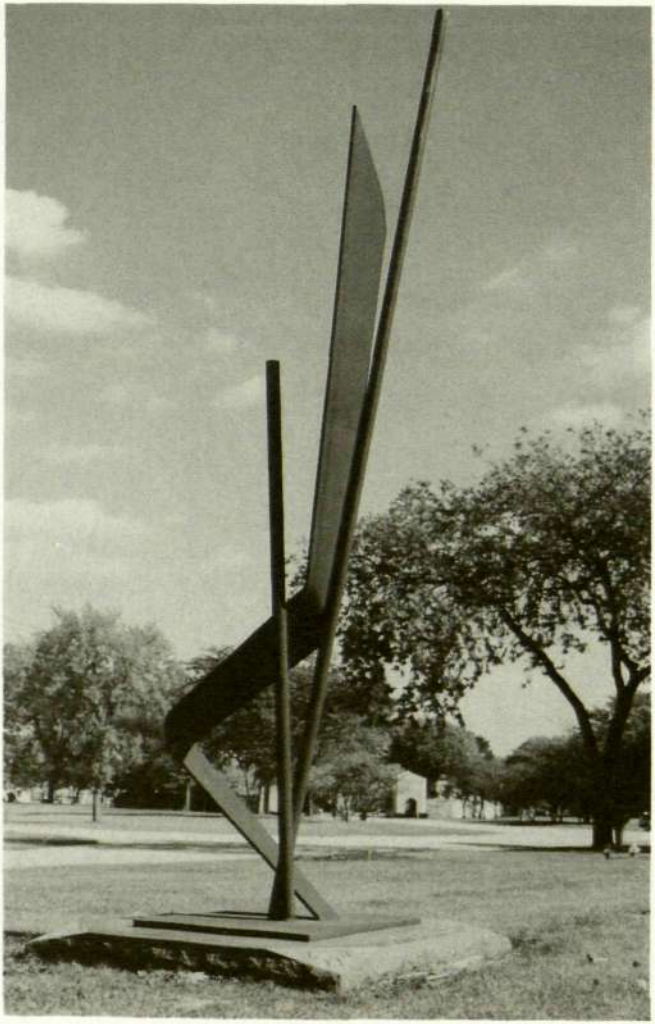
„Šv. Kazimieras“, granitas, 11 pėdų aukščio, 1986.

„Rei“, eskizas paminklui, 1972.



„Paminklas žuvusiems ne karo metu“, stiklo pluoštas, 14 pėdų aukščio, 1987.

Paminklas lietuviams jėzuitams, metalas, 18 pėdų aukščio, 1988.



Paminklas pranciškonams, plienas, 22 pėdų aukščio, 1995.

PELYTĖS ATMINIMUI

SIGITAS PARULSKIS

melsvoje, ne žydroje
vonioje (ją nuomoju kartu su
kitais buto patogumais, pvz., langu
į Rytus) radau mažą
pilką pelytę, abu buvome išsigandę

ji čia pateko per ventiliacijos
rankovę, aš kaip ir visi kiti
žmonės, iš kelių chromosomų kombinacijos

tai įvyko antrąją Velykų dieną, iš ryto
ir mintis nuskandinti pelytę
atrodė šventvagiška
prisikėlimo akivaizdoje

į ąsotį įvaręs, išnešiau ją
į lauką, paleidau, lydėjau žvilgsniu
greitai lekiančią pumpurus sukrovusių
krūmų link
jau nusigręžęs, verdamas duris
per petį
jaučiu iki šiol
kaip sujaudino žolę
katino šešėlis

DU TVENKINIAI MARKUČIŲ PARKE

duobėti tvenkiniai
raupsų išėstas ledas
už kalno traukiniai
poeto tuščias veidas
(žymiausias rusų bardas
su negro bakenbardais)
paminklai kankiniai
šakigaliai ir šukės
pavargę mokiniai
nuskurdęs Viešpats ūkis
muziejai, eksponatai
du tvenkiniai, ir ką tai
galėtų reikšt, — geniai
ligoniai, automatai
ir saulė, — kaip seniai
užmiršo žemę rūkas
vis dar per daug šviesos
per daug čia atvirukų
net antkapis — vėsus
o tik į saulę sukas
per daug gyvų balsų
įsmigusių į tylą
kur trauktis, juk baisu
vienam maiše — dvi ylos

trūnėsiai ir liepsna
ir dūmai viršum krūmų
šalikelėj, tiesa
sukniubę šiukšlių krūvos

apirusiais krantais
veidais, kurie greit juosta
du tvenkiniai — tvirtai
juos skiria žemės juosta

1995, kovas

KELIONĖ Į TĖVIŠKĘ, PAVARGUSI ŠIAURĖ

gilyn į Šiaurę mėlynas vanduo
per kelią dūmai — smilkstančios žolės
melsvà dvasià... tik išvaduok
nuo abstraktybių, nuo kelionės
tikslo, daugiau gyvybės paprastuos daiktuos
išskydęs ledas, partrenkta kalė
kumelės pėdos, viešbutis VILLONAS
benzino kvapas, giesmės, cigaretės
sėdynės minkštos, medžio kūnas kietas
vidaus degimas, staugiantis variklis
įkaitęs Bakchas, šaltas Apolonas
bevardžiai kilometrai, į horizonto ryklę
numirt aukštielninkam, ar gulinčiam ant šono
o jeigu sėdint: „jis prie darbo stalo
eilutės nebaigė... taip ir atšalo..."

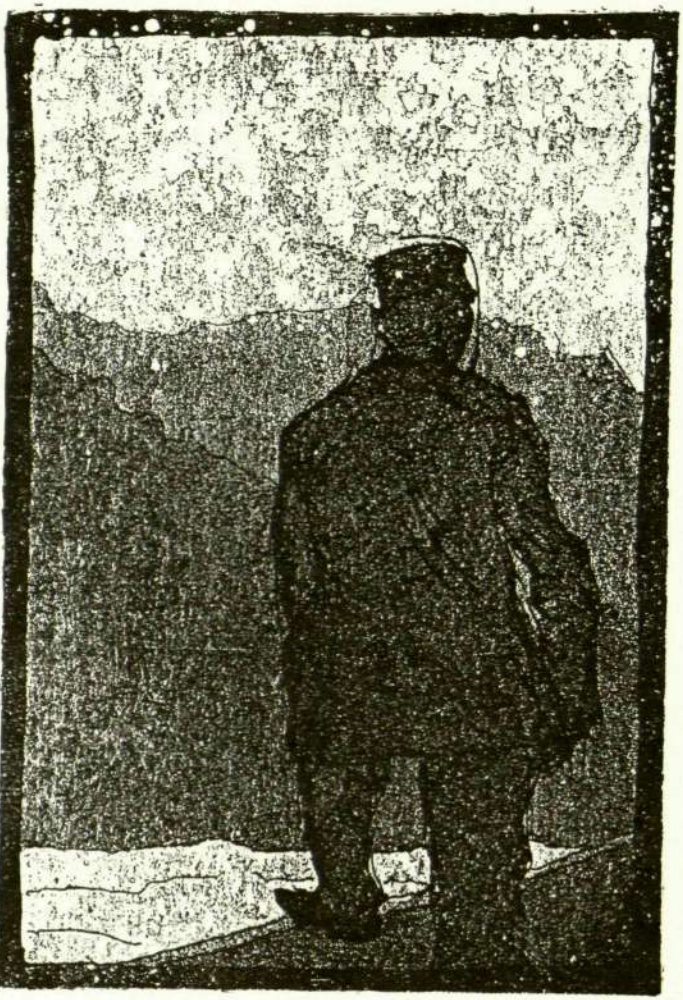
bet oras blaivosi, atrodo, sąmonėja
valsybių sienas ignoruoja gervės
gilyn į Šiaurę — atkaklus Borėjas
bet net ir jam sunku įveikti smarvę
sunku pateisint maištą prieš absurdą
gamta ir Dievas propaguoja skurdą
ant ežerų melsvuoja gilios žaizdos
žuvis be oro žiopčioja ir spurda —
krikščioniškų minčių turtingas vaizdas!
po to — tyla, tolydžio virstanti į vatą
nustebęs kūnas — vėl priaugai svorio
vandens mėlynė, šlykščiai trūksta oro
bet, ačiū Dievui, neturi chalato...

užmigo žemė, tik dangus
žvaigždes rikiuojantis į kovą
šventa kova, bet dar šventesnė lova

* * *

saulėje pageltęs laikraščio puslapis
šešėlyje pageltęs, pusiau perlenktas veidas
geltonoji spauda nutrupėjusiais pakraščiais
nuo saulės, nuo alkoholio, nuo kepenų ir keiksmažodžių
nevilties, kuri neapčiuopiama, kuri konkreti
juntama visu kūnu, kuri sklidina
jos materialumas pražūtingas, jis intensyvėja
ima švytėti, tampa nepakeliamas, nebepaaiškinamas
nebeišsakomas

tuomet stveriuosi
tuomet metaliniai antrankių žodžiai



Arūnas Gelūnas, „Čakas", akvatinta, ofortas, 1993, 10cm x 15cm

BURTININKAS BABU, arba GEISMO ORIENTAS

ALGIRDAS LANDSBERGIS

Rudens popiečio saulė paverčia ištaigingą butą aukštai Michigano ežero pakrantėje filmo kadru, kuriame langas įrėmina pusamžį vyrą, stebeilijantį į Čikagos dienraščio filmo skyriuje įrėmintą reklamą. Bute visiška ramybė, išskyrus vos pastebimą jo paprastai pastovios rankos virpulį.

Taip, atidusai skaitytojau, šio vyro akys žvelgė į tave iš begalės laikraščių puslapių, tu juo žavėdavaisi ir jam pavydėdavai, kai televizijos debatuose jis paversdavo menkesnius kritikus trečiaeilių filmų neužaugomis. Ir tiktai į karstą įspraustas būtumei galėjęs nepastebėti daugybės pranešimų apie netrukus išeisiančią jo knygą: *Summa Cinematica*, kurioje jis žadėjo įrodyti kino pirmenybę menų šeimoje. Koksai intelektas, kokia galybė – bet ir visiška tyla ištaigingame bute, ir tas virpulys...

Ronald Buhl dar sykį perskaitė skelbimą: „ATRASTAS VIENAS ANKSČIAUSIŲ GARSINIŲ FILMŲ: 'BURTININKAS BABU'. VIENINTELIS SEANSAS, SPALIO 13, 19 VAL. FORUME." Ar tai signalas jam iš kažkokio dangiško kinematografiškosios semiotikos centro? Jam vos tebuvo suėję aštuoneri, kai motina nuvedė jį pažiūrėti to filmo. *Babu* iš karto jį apžavėjo, bet netrukus nuskendo užmarštin, kol prieš porą metų filmo vaizdai vėl pradėjo išnirti kaip pamirštos povandeninės minos. Babu pereina kiaurai

akmeninę sieną. Babu pakyla virš įniršusios minios, raižančios orą impotentiškais riestais kardais. Ir pats įtaigiausias vaizdas: burtininką Babu supančioja grandinėmis, surakina jo rankas, įgrūda į aklinai uždarą plieninę dėžę ir nuleidžia į jūros dugną, bet jis bematant išsivaduoja ir pačią paskutinę akimirką, lydimas burbuliukų, vėl iškyla į paviršių.

Buhlo akys, toji sofistikuota kamera, perslinko tvarkinga knygų rikiuote, filmų plakatais, abstrakčiais paveikslais, tartum jis juos išvystų pirmą kartą. Jau nebuvo abejonės, kad staigus *Babu* įvaizdžių sugrįžimas sutapo su pirmaisiais išpuoliais prieš jo anksčiau neliečiamą intelektualinės statulos stotą. Pradžioje akmenukai iš pasalų, paskui sarkastiškos granatos („jis rašo angliškai, bet nesunku pastebėti, jog tai ne jo gimtoji kalba") ir galiausiai raketos, nutaikytos į jo didžiąją teoriją apie kiną kaip aukščiausiąjį menų šuolį. Bet jam dar buvo neaišku, kodėl jį labiausiai suerzino ne tie puolimai, bet trumputė nuoroda į jo „mažytes, kaip naujagimio paršiuko, ausis".

Vėl išnirusieji *Babu* įvaizdžiai nepasitenkino jo *Summos* sabotavimu, bet pradėjo nemandagiai išstumdinėti iš cinematekos jo smegenyse ištisas scenas iš *Valstybės gimimo*, *Andalūzijos šunies*, *Streiko* ir kitų šedevrų. Hollywoodas, ironiškai šyptelėjo jis, pavadintų tokį siužetą „Neuronų grobstytojų invazija". O jeigu, įsiterpė kitas balsas jo viduje, čia slėpiningai prisikelia pamirštas šedevras?

Į *Babu* iššūkį Buhl atsiliepė kaip į visus savo gyvenime, nuosekliai ir logiškai. Jis atras filmo kopiją, pervers ją savo akimis, kurios prasiskverbė į tūkstančio filmų esmę, ir taip išvarys dar naivaus vaiko įspūdžių pagimdytas šmėklas. Jo garsas atidarė jam visų archyvų duris, bet filmo kopijos taip ir nepavyko sugaudyti, tartum burtininkas Babu būtų išsisukęs nuo visų ieškotojų, kaip nuo savo priešų tame filme, ir, nuduodamas, jog jis jau sutrūnijo užmarščiai pasmerktų filmų kapinyne, būtų įsliuogęs į garsiojo kritiko smegenis ir erzintų jį iš vidaus.

Filmo reklama, į kurią jis vėl įsmeigė akis, apvertė padėtį. Saugokis, Babu, aš pereinu į priešpuolį! Dabar jis galės sugrįžti į reikšmingąją savo vaikystės valandą ir pastverti burtininką už turbano. Jis užsimerkė ir vėl regėjo savo motiną, vedančią jį į supelijusį kino teatrėlį. Jiedu eina pro dar nebylių ir jau garsinių filmų plakatus. Jos lūkestis (ji taip mėgo filmus!) sušildo jos ranką ir balsą. Staiga jis pajunta jos lūpas ant savo ausies – motina bučiuoja jį šaipūnų vaikėzų akivaizdoje, jiems aiškiai girdint jos žodžius: „Tu mano paršiukas, ir aš labai gardžiai suvalgysiu abidvi tavo ausytes."

Senoji gėda vėl privertė jį parausti. Jis papurtė galvą, išsklaidydamas praeities vaizdą, ir žvilgterėjo į laikrodėlį. Taip, laiko pakaks! Jis, jo motina ir Babu – šį vakarą bus atkurta toji vienatinė konsteliacija!

Pakeliui, įkyriai ragindamas taksio vairuotoją paskubėti, Ronald Buhl nė sykį nežvilgterėjo į Čikagos parkų rudens madas; jo atminties ekranu pradundėjo kelios karietos su nekantriais herojais iš nebylių istorinių juostų. Atvėręs Marquette parko senelių prieglaudos duris, jis vėl įkvėpė mirties pelėsių tvaiką. Slaugių dirstelėjimai – „geras klientas, blogas sūnus" – jam priminė, kad jo čia paskutinį sykį lankytasi dar užpernai. Kaip jos drįsta jį teisti iš savo pigmėjiško pasaulėlio? Ar jos ką išmano apie intelektualinį skrydį ir jo kainą?

Balta uniforma apsitempęs negras prastūmė invalido kėdę su pilkos plunksnos pavidalo moterimi pro pačius Buhlo itališkų batų smaigalius. Nejau ir tas raumenų kalnas meta jam iššūkį? Kas kaltas, kad jo tėvą anksti sugraužė vėžys, jo sesuo mirė gimdydama ir motina paliko jo vieno našta? Jis pats gerai žino, kad ši senelių prieglauda ne liuksusinė, bet prieš ją pasirinkdamas jis buvo apžiūrėjęs ir atmetęs keletą pigesnių ir dar labiau dvokiančių kūno praeinamumu.

Niekam nepavyks sustabdyti jo susitikimo su savo likimu šią naktį! Jis nekantriai numojo į visus vyriausios slaugės nuo-

gąstavimus, per akis pamelavo, kodėl jis išsiveda motiną, ir pažadėjo ją parvežti iki dešimtos.

Ji sėdėjo ant lovos, nugrimzdusi į per didelį chalatą, ir akimis rijo spalvotą aštuntojo dešimtmečio filmą televizoriaus ekranėlyje. „Mama", – ištarė jis ir pajuto apgaulės skonį burnoje. (Dieve, kaip ji susitraukė; ji atrodė kaip ta šimtametė ketvirtojo dešimtmečio Hollywoodo aktorė iš Rusijos, Uspenskaja). Jos mėlynos akys nušvito. – Pagaliau atėjot manęs išsivežti, – sukrykštė ji. – Bet kodėl jūs tiek daug metų nerašėte? – Ir, atmesdama jį, – Jūs man labai per senas.

– Mudu einam į kiną, – ištarė jis. (– Mudu einam į kiną, – pakuždėjo ji jam į ausį, prieš apkamšydama jį ausine kepure ir išsivesdama į *Burtininko Babu* šalį).

Jis buvo dar nekantresnis pakeliui į Forumą ir vos susitvardė nepapurtęs pernelyg atsargaus vairuotojo už pečių. Ji nenusėdėjo vietoje, kaip nekantri mergaičiukė, tampė savo saugos diržą ir garsiai stebėjosi dangoraižių aukštybe, kaip jiems vos tiktai atvykus į Ameriką prieš 30 metų. Kai ji praverdavo lūpas, jis išvysdavo labai sparčiai blunkantį jos atminties filmą: ji jau buvo pamiršusi jo abiejų žmonų vardus, abi perskyras ir vis klausinėjo jį apie jo neegzistuojančių vaikų sveikatą. Taksiui sustojus prieš raudoną signalinį žibintą, ji mikliai atvėrė savo langelį, pamojo rožinio neono atjaunintam žilaūsiam praeiviui ir baugščiai susigūžė išgirdusi kėglių tarškėjimą pro atviras duris.

Jie išlipo iš taksio prieš pačią filmo pradžią. Buhl apsidžiaugė pamatęs, jog šis Forumas beveik toks nušiuręs kaip ir jo vaikystės kino teatrėlis. Gerai, kad nė vienas jų manęs nepažino, – pagalvojo jis. Jie nė iš tolo nenujaučia, kokia drama čia prasideda! Šviesa išblėso, jis išgirdo perkaršusio celiulioido aimaną, ir pastvėrė savo motinos ranką; ji, kaip sąmokslininkė, atsakė pritariančiu spustelėjimu. – Ji atsimena! – džiaugsmingai sušnabždėjo jis.

Sušmėžavus filmo vaizdams, Buhl netikėjo savo akimis. Babu, su kreivai priklijuota barzda, kraipėsi tarp sverdinčių deko-

racijų. Kiti aktoriai mosikavo rankomis ir vaipėsi, tartum tyčiodamiesi iš nebylių filmų vaidybos. Šis filmas, be abejo, buvo sudurstytas paskubom, atgaliom rankom, už keliasdešimt dolerių, ir netrukus išsiųstas į nušiurusius teatrėlius tolimuose kraštuose, kurių lankytojai pasitenkindavo celiulioidinėmis atliekomis.

Bet kaip, kaip tokiai keverzonei pavyko apžavėti gabų vaiką ar išstumti kino šedevrus iš jo subrendusios atminties? Tebespausdamas motinos ranką, Buhl visomis išgalėmis stengėsi pasinerti į vaikystę, vėl įskverbti save, kritiką ir statulą, į buvusį aštuonmetį kūnelį. Jis jautėsi kaip burtininkas, peržengiantis laiko ribas – į jo sąmonę pradėjo grįžti kadaise vaiko stebėto ir išjausto ekrano vaizdai. O palaiminta aiškumo šviesa! Jį apžavėjo ne 1929 metais Hollywoode nukreivezota Arabija, tas kolinijinės galvosenos gaminys, bet jo paties geismo, jo troškulio beribis Orientas, kuris pavertė *Burtininką Babu* nepamirštama auksine pasaka. Koksai galingas buvo tas aštuonmetis alchemikas, kokia erdvi jo ateitis. Ar jo motina tai nujautė, bučiuodama jo mažytes ausis? Ar ji savo imigrantės akimis sveikino Manhattano ir vėliau Michigano ežero pakrantės dangoraižių rikiuotes kaip Bagdadus, kur sužydės jo talento daigai?

Jam bešvenčiant savo pergalę prieš Babu, Forumo ekrane į jūros dugną grimzdo aklinai uždara plieninė skrynia, kurioje gulėjo supančiotas burtininkas. Staiga jo motina ištraukė savo ranką iš Buhlo rankos. Iš gerklės išsprūdo gergždžiantis šauksmas, filmo dūzgimą perplėšė keli žodžiai nesuprantama kalba, į jo veidą siūbtelėjo tamsos banga. Nejau aš alpstu, dingtelėjo jam. Ne, jo akys tebebuvo atviros, jo pergalingas protas blaivus ir imlus, bet juodasai potvynis skandino jį, jo motiną, ir visą teatrą. Jis mėgino pašokti, bet jo galva atsimušė į kietą kaip plienas dangtį.

Paslaptingasis Ronaldo Buhlo dingimas ilgai aidėjo laikraščiuose ir televizorių ekranuose. Vieni komentatoriai aiš-

kino, kad jis buvęs pagrobtas, kiti kalbėjo apie išslinkimą iš Forumo pasinaudojant tamsa ir savižudystę Michigano ežero dugne. Be atvangos buvo linksniuojami magas Houdini, iki šiol neatrasta lakūnė Amelia Earhart ir laivus praryjantis Bermudų trikampis. Iš karto pašoko, bet pamažu vėl nuslūgo jo knygų paklausa.

Pokalbiai su senelių prieglaudos tarnautojais įkvėpė straipsnių seriją, pavadintą „Negero sūnaus saga". Keliems žurnalistams pavyko trumpai pasikalbėti su Buhlo motina. – Sūnus? – klausė ji. – Koksai sūnus? Tasai senis su paršelio ausim bandė suvedžiot mane, jauną mergaitę! Koksai begėdis! Jis atitempė mane į tą nušiurusį teatrėlį žiūrėt seno kvailo filmo. Juk aš turiu spalvotą televizorių! – Jos pasipiktinusį veidą staiga nušviesdavo nežemiška šypsena, kuri sužavėdavo ir nuliūdindavo net pačius ciniškiausius spaudos vilkus. Po tokių pokalbių televizorių ekranuose pasirodydavo fotogeniški daktarai, kurie aiškindavo Alzheimerio ligos priežastis ir jos tragiškas pasekmes.

Ronaldo Buhlo pagrindinis varžovas iš paviršiaus išlaikė orią rimtį, bet viduje džiūgavo ir trynė rankas. Geisdamas patenkinti savo smalsumą, jis užsisakė privatų *Burtininko Babu* seansą. Kodėl Buhl buvo taip susidomėjęs tuo persenusiu filmu ir kodėl jis atitempė savo trapią motiną jo žiūrėti? Filmas jam pasirodė komiškai nenusisekęs ir nesuteikė jokių atsakymų. Bet, pastabusai skaitytojau, ar jam iš viso buvo įmanoma įžiūrėti svarbiuosius ženklus ar net užuominas? Nematęs seanso Forume, kurio metu Buhl pradingo, jo varžovas negalėjo pastebėti esminio skirtumo povandeninėje scenoje. Filme, kurį jis žiūrėjo, ant jūros dugno nusėdusi skrynia neatsidarė, Babu neišniro viršun lydimas burbuliukų. Užuot išgirdęs dramatišką muziką, kuri pasiekė Buhlo ausis, jis tegirdėjo skrynią iš vidaus daužančių kumščių garsą ir duslų, panikos apimtą balsą. Bet net jeigu Buhlo karūnos paveldėtojas ir būtų galėjęs palyginti tuos du vaizdus, skirtumus tarp jų būtų buvę įmanoma nesunkiai paaiškinti: trūnijančios celiulioidinės juostos, menka pirmųjų

garsinių filmų garso kokybė ir t.t. Tiktai dėl vieno dalyko neliko jokių abejonių: *Burtininkas Babu* buvo bevertis filmas, kurio nereikėjo išsaugoti ateičiai.

Pastangos iššifruoti Buhlo svetima kalba išrėktus paskutiniuosius žodžius nusitęsė dar keletą mėnesių, kol ir jos sustojo, taip ir nesusitarus dėl jų prasmės. Ilgame galimybių sąraše rikiavosi: „Šiandien. Mėšlas. Šiąnakt. Jei tik..."

SOCIALIZMAS KAIP SOCIOLOGINĖ PROBLEMA

EUGENIJUS MEŠKAUSKAS

Socializmo idėja, kilusi utopiniu tobulos visuomenės idealo pavidalu, buvo grindžiama daugiausia vertinamaisiais argumentais. Karlas Marksas, vadovaudamasis sava istorijos sampata, ėmėsi suteikti šiai idėjai mokslinės teorijos pobūdį. Jis įrodinėjo, kad socializmas nėra utopija, o dėsningas visuomenės istorinės raidos etapas, šiuo atžvilgiu analogiškas kapitalizmui ar feodalizmui. Markso socializmo teorija suvaidino nemažą vaidmenį dramatiškoje mūsų laikų istorijoje. Socializmas tapo sociologine problema, dėl kurios iki šiol tebesiginčijama ir teoriniu, ir praktiniu požiūriu.

Markso socializmo teoriją jos bendraautorius Friedrichas Engelsas apibūdino kaip socializmo išvystymą iš utopijos į mokslą. Toks klausimo formulavimas metodologiniu atžvilgiu yra gana painus. Lieka neaišku, kaip apskritai utopinė svajonė gali būti paversta moksliškai numatoma realybe. Čia arba socializmo sąvoka nevienareikšmiškai pavartota, arba utopiškumas suprantamas tik kaip netinkama argumentacija. Klausimo formulavimas jau rodo pačios teorijos metodologinį nesklandumą.

Markso socialinės metodologijos pamatas yra vadinamoji materialistinė istorijos samprata. Ją kurdamas, jis susidūrė su teoriniais sunkumais, kylančiais, norint pritaikyti determinizmo principą iš esmės teleologinės prigimties socialiniams procesams aiškinti.

Akivaizdu, jog neįmanoma deterministiškai paaiškinti pačių tikslingų veiksmų, iš kurių susideda konkretus istorinis įvykių vaizdas. Tuo labiau neįmanoma numatyti, koks bus tas vaizdas ateityje. Bandydamas sumodeliuoti ateities visuomenę pagal turimą konkretų utopinio socializmo projektą, Marksas reikiamai į tai neatsižvelgė. Tas nereiškia, kad socialinių reiškinių aiškinimui determinizmo principas iš viso nepritaikomas. Visuomenės istoriją sudarantys tikslingi žmonių veiksmai daugeliu atžvilgiu yra objektyviai sąlygoti ir šiais atžvilgiais gali būti deterministiškai aiškinami. Tačiau ir čia atsižvelgtina į socialinių procesų specifiką, skiriančią juos nuo gamtos procesų.

Determinizmo principą taikant gamtos reiškiniams, yra aiškinamas aplinkos sąlygų poveikis jų rūšies pokyčiams. Socialinius procesus nuo gamtinių skiria visuomenės santykio su gamtine aplinka specifika, sąlygojama ypatingo gamybos proceso vaidmens. Gamyba modifikuoja gamtinę aplinką, kaip visuomenės egzistavimo sąlygą, darydama ją šiuo atžvilgiu istoriškai kintama. Gamybos technikos pažanga, pati būdama tikslingos žmonių veiklos produktas, savo padariniais tampa objektyviu veiksniu, lemiančiu visuomenės egzistavimo sąlygų raidą. Šiuo faktu Marksas ir pasirėmė, kurdamas savąją istorijos sampratą.

Tolesnis klausimas, kurį Marksas ėmėsi spręsti, tai egzistavimo sąlygų kaitos poveikis pačios visuomenės istorinei raidai. Jis manė, kad tuo būdu galima išaiškinti objektyvų, nuo žmonių valios nepriklausomą visuomenės raidos turinį, nesutampantį su konkrečia istorija, bet sudarantį jos branduolį. Čia Marksas susidūrė su visuomenės raidos pakopų objektyvaus apibrėžimo problema. Tik teigiamai ją išsprendus, visoms pakopoms galima

pritaikyti tuos pačius parametrus. Marksas čia rėmėsi gamybos veiklos analize.

Su gamybos veikla yra tiesiogiai susiję žmonių ekonominiai santykiai, apimantys gamybos priemonių valdymą bei gaminamų produktų pasiskirstymą. Jie daro tą veiklą daugiašakiu visuomenės ūkiu, jos egzistavimo gamtoje būdu. Marksas iškėlė ir bandė spręsti klausimą, kiek nuo visuomenės egzistavimo sąlygų priklauso ekonominių santykių struktūra ir jos istoriniai pokyčiai.

Klausimą sunkino tai, kad ekonominiai santykiai funkcionuoja ne grynu pavidalu, o konvencinio pobūdžio visuomeninių institutų formomis, suteikiančiomis jiems savitą normatyvų turinį. Civilizuotoje visuomenėje tokį vaidmenį vaidina nuosavybės teisės institutas, reguliuojantis gamybos priemonių valdymą bei gaminamų produktų pasiskirstymą. Markso žodžiais tariant, ekonominiai santykiai čia turi nuosavybės santykių pavidalą. Todėl, bandydamas paaiškinti ekonominių santykių raidą objektyvaus sąlygotumo aspektu, jis ją nagrinėjo abstrakčiai, nepriklausomai nuo tų santykių institucinės konkretybės. Šitaip išgrynintus santykius jis aiškino deterministiškai, t.y. ieškojo bendro funkcinio pamato skirtingoms tuos santykius reguliuojančioms institutų formoms.

Bandydamas deterministiškai paaiškinti ekonominių santykių istorinę raidą, Marksas galėjo pasiremti daugeliu neabejotinų faktų, rodančių įvairių ekonominių pokyčių objektyvų sąlygotumą. Pavyzdžiui, gamybos veiklos specializacija sąlygojo visuomeninį darbo pasidalijimą. Vadinasi, mainai tapo objektyviai būtinu produktų skirstymosi būdu ekonominių santykių struktūroje. Mainai sukūrė funkcinį pamatą nuosavybės teisės institutui. Tos teisės objektu ilgainiui tapo ir gamybos priemonės.

Nuosavybės teisės formų įvairovė daug priklauso nuo įstatymų leidėjų valios. Tačiau, esant gamybos veiklos specializacijai, drauge ir visuomeniniam darbo pasidalijimui, pats nuosavybės teisės institutas ir jo ekonominis funkcionavimas yra ob-

jektyvi būtinybė. Taip pat ir dėl stambiajai industrijai būdingo gamybos technikos lygio objektyviai būtinas dalykas yra masinė prekių gamyba bei ją atitinkančios ekonominių santykių formos. Panašių priklausomybės ryšių esama ir daugiau. Tačiau Marksas iš to padarė per toli einančią išvadą: objektyviai sąlygota esanti ekonominių santykių struktūra kaip *visuma*, kaip *vienetas*, organiškai jungiantis visus struktūrinius komponentus. Tai jis išreiškė visuomenės ekonominės formacijos sąvoka, kurią taikė ir socializmo teorijoje.

Visuomenės ekonominės formacijos sąvoką Marksas vartojo dvejopa prasme: akcentuodamas, pirma, ekonominės struktūros objektyvų sąlygotumą ir, antra, visuomenės istorinės raidos diskretiškumą. Pasak jo, tai yra dvi to paties socialinio fakto išraiškos. Tačiau daugelio ekonominių faktų objektyvus sąlygotumas dar nerado visuomenės istorinės raidos diskretiškumo.

Uždaro tipo vientisų ekonominių sistemų, leidžiančių griežtai atriboti vieną istorinę epochą nuo kitos, nebūna. Daugelis ekonominių santykių formų pereina iš vienos epochos į kitą, iš esmės nepasikeičiant tų formų pobūdžiui bei šiuos santykius reguliuojančių institutų funkcijoms. Štai vadinamasis Napoleono civilinės teisės kodeksas, reguliuojantis naujųjų amžių ekonominius santykius, buvo sudarytas pagal senovės Romos imperatoriaus Justiniano kodekso pavyzdį. Kapitalizmo, feodalizmo ir vergovinės visuomenės sąvokų turinys yra abstraktus ir gana siaurai teišreiškia epochos ekonominės santvarkos pobūdį. Šios sąvokos leidžia klasifikuoti epochas pagal savitus jų ūkinės veiklos požymius, toli gražu neapimant ekonominės santvarkos visumos ir neteikiant toms epochoms diskretiškų istorinės raidos grandžių prasmės.

Visuomenės ateities aiškinimo ir socialinės veiklos programavimo tikslai dažnai sutampa. Tokiais atvejais futūrologinėmis teorijomis bandoma pagrįsti keliamų socialinių tikslų realumą. Tuomet iškyla pavojus pažeisti objektyvaus mokslinio tyrimo reikalavimus, imant operuoti vertinamaisiais argumentais.

Tai būdinga ir Markso socializmo teorijai, nors jis ir stengėsi to išvengti.

Siekdamas suteikti socializmo idėjai mokslinės teorijos pobūdį, Marksas nuolat akcentavo savo teorinių paieškų objektyvumą. Socialistinės ekonomikos objektyvų būtinumą jis grindė gamybos pažangos poreikiais, kurių kapitalizmo ekonomika toliau nebetenkinanti. Kartu jis teigiamai vertino ir kapitalizmo istorinį vaidmenį, nurodydamas, jog jo ekonomika pradinėje raidos stadijoje buvusi nepaprastai efektyvi. Esą, vieno šimtmečio gamybos jėgų išvystymo rezultatais ji pralenkusi visa tai, ką šiuo atžvilgiu žmonija pasiekė per visą ankstesnę savo istoriją. Privačios iniciatyvos bei laisvos konkurencijos formuojama rinka išoriškai nereguliuojamą visuomenės ūkį dariusi gana sklandžiai funkcionuojančia sistema, kurioje kapitalistinis pelnas buvęs efektyvus ūkio pažangos veiksnys.

Vertinamųjų argumentų Marksas stengėsi išvengti, ir kalbėdamas apie kapitalizmo ekonominio vaidmens istorinį ribotumą. Pasak jo, kapitalizmas atgyvenąs, virsdamas pasauline ūkio sistema. Rinkos reguliuojamasis mechanizmas, tebebūdamas gana efektyvus atskirų šalių ekonomikoje, sutrinkąs pasauliniame ūkyje. Dėl tą ūkį sudarančių šalių ekonominės raidos netolygumo esą neišvengiamai protekcionistiniai konkurencijos laisvės apribojimai, kurie ardo reguliuojamąjį rinkos mechanizmą. Kapitalistinė ekonomika, išugdžiusi galingas gamybos jėgas, tampanti nepajėgi jas suvaldyti. Šios būklės simptomu Marksas laikė periodiškai pasikartojančias ekonomines krizes, kurių metu perprodukciją lydi ją didinantis gyventojų perkamosios galios smukimas. Ekonominė ekspansija į vis naujas šalis, kaip krizių įveikimo būdas, turinti natūralias geografines ribas, uždarančias pasaulinio ūkio tolesnio plėtojimosi erdvę. Kaip tik dėl to kapitalistinės ekonomikos pakeitimas socialistine ir tampąs objektyvia būtinybe.

Aiškindamas socialistinės ekonomikos istorinį vaidmenį, Marksas nejučiomis pasitraukė iš metodologinių objektyvaus

tyrinėjimo pozicijų. To vaidmens jis tiesiogiai jau nebesiejo su pasaulinio ūkio raidos poreikiais ir ateities ekonomikos struktūrinį modelį projektavo tik socialinio vertingumo aspektu. Pagal šį modelį, stichiškai veikiantis rinkos mechanizmas turįs būti pakeistas tiesioginiu visuomenės reikmių tenkinimu pagal pačios visuomenės sudaromus ūkinės veiklos planus. Dėl to visuomenė turinti perimti iš buržuazijos gamybos priemones. Tokiai paskirčiai kaip tik ir tiko pasaulio mastu taikomas utopinio socializmo ekonomikos modelis. Šitaip spręsdamas klausimą, Marksas prieštarauja savo paties išsakytai pažiūrai, kad socializmas — tai kapitalizmo raidos dėsningas produktas, sąlygojantis pasaulinio ūkio raidoje kylančių ekonominių problemų sprendimą. Kapializmas čia virsta savotiška neigiamai vertintina istorijos klaida.

Vertinamaisiais argumentais Marksas ypač dažnai operuoja, aiškindamas socializmo laimėjimo sąlygas klasių kovos aspektu. Socializmas čia laikomas priemone darbininkų klasės kovos tikslams įgyvendinti. Esą kapitalistinėje visuomenėje buržuazija išnaudojanti darbininkų klasę, pasisavindama pelno pavidalu jos darbu sukuriamą „pridedamąją vertę". Socializmas, kaip išnaudojimo panaikinimo būdas, tampa besąlygiška, nuo ekonominių santykių raidos nepriklausoma socialine vertybe.

Vertinamuoju požiūriu čia traktuojamas ir kapitalizmo istorinis vaidmuo. Tą vaidmenį jis atliekąs, gausindamas bei telkdamas darbininkų klasę ir tuo stiprindamas jos jėgas klasių kovoje (buržuazija gaminanti savo pačios duobkasius). Čia ir išryškėja metodologinis Markso nenuoseklumas: laikydamasis visuomenės raidos objektyvaus sąlygotumo pozicijos, jis drauge laikėsi iš esmės alternatyvinės klasių kovos tikslų sampratos. Dėl to darbininkų klasei jis skyrė ir objektyvaus būtinumo spontaniškos reiškėjos, ir socialinės pažangos aktyvios veikėjos vaidmenį. Pastarasis vaidmuo kelia poreikį steigti politines partijas, atstovaujančias darbininkų klasei ir vadovaujančias jos kovai dėl socializmo.

Marksistinės bei jai artimos krypties politinės partijos pradėjo formuotis XIX amžiaus antroje pusėje kilusio darbininkų sąjūdžio tėkmėje. Kovodamos dėl darbininkų konkrečių interesų tenkinimo esamoje visuomenėje, jos kėlė tikslą ateityje pakeisti tos visuomenės ekonominę santvarką. Socializmas tapo šių partijų programų strateginiu tikslu.

Socialistinių partijų veiklos specifika skatino išplėsti socializmo sąvokos turinį, papildant jį politinėmis nuostatomis, kurių užuomazgų jau buvo ir Markso socializmo teorijoje. Šios partijos veikė istoriškai susiklosčiusioje socialinėje terpėje, tiesiogiai susidurdamos su politiniais bei teisiniais institutais ir patekdamos į jų veiklos sferą. Natūralu, jog jų programose ėmė dominuoti aktualieji politiniai reikalavimai, menkai tesusiję su projektuojamos socialistinės visuomenės ekonominiu turiniu. Jų teoretikai neturėjo vieningos nuomonės apie socialistinės santvarkos pobūdį bei jos iškovojimo būdus. Spendžiant šiuos klausimus, ėmė išsiskirti dvi kryptys: nuosaiki demokratinė ir radikali revoliucinė. Demokratinės krypties atstovai gana laisvai interpretavo teorinius Markso teiginius. Radikalieji laikė save *ortodoksinio marksizmo šalininkais*.

Radikaliausią ortodoksinio marksizmo variantą išplėtojo Leninas, tipiškas sektantiškos mąstysenos atstovas. Jo teorinių samprotavimų išeities pozicija buvo savita pažiūra į socialinę revoliuciją apskritai ir į jos socialistinę specifiką. Šuo klausimu jis gerokai nukrypo nuo Markso pozicijos. Marksas socialine revoliucija laikė epochinio masto visuomenės ekonominės struktūros pasikeitimo procesą, kurio vyksmui politinė veikla ir politinės struktūros pokyčiai vaidino tik pagalbinį vaidmenį. Toks procesas, aišku, negali lamėti ar pralaimėti, jis tiesiog vyksta arba nevyksta.

Tiesa, ir Marksas šiuo klausimu nebuvo visiškai nuoseklus. Susiedamas ekonominį perversmą su ypatingu klasių kovos vaidmeniu, jis suteikė socialinei revoliucijai politinį atspalvį. Leninas jau tiesiogiai teikė pirmumą politiniam socialinės

revoliucijos aspektui ir kaip tik šiuo aspektu aiškino jos „laimėjimo" sąlygas. Dar toliau šia kryptimi jis nuėjo, aiškindamas socialistinės revoliucijos specifiką. Jis įrodinėjo, kad, esant palankiam klasinių jėgų santykiui, politinis perversmas galįs suteikti valstybės valdžią darbininkų klasei ir tais atvejais, kai dėl nepakankamo kapitalistinio šalies išsivystymo darbininkų klasė tesudaro nedidelę gyventojų mažumą. Tai esą pasiekiama, darbininkų klasei sudarant bendrų veiksmų sąjungą su tokiose šalyse gausiomis vargingųjų valstiečių masėmis. Tuomet esą galima suardyti susiklosčiusį ekonominį mechanizmą ir imtis įgyvendinti socializmą administracinėmis priemonėmis, t.y. vykdant iš esmės utopinę ekonominę politiką.

Nagrinėdamas socialistinės revoliucijos vyksmą, Leninas vaizdavo socialinius santykius ne tokius, kokie jie buvo iš tikrųjų, o tokius, kokių reikalavo jo ideologinė pozicija. Personifikuodamas visuomenės klases, jis teoriškai konstravo jų interesus taip pat pagal ideologinį modelį. Tuos interesus jis tiesiogiai siejo su apibrėžto turinio socialinėmis pažiūromis ir politiniais tikslais.

Ypač daug dėmesio Leninas skyrė politinės partijos, tariamai išreiškiančios darbininkų klasės interesus, veiklai. Pasak jo, tie interesai objektyviai sutampą su socialistinio visuomenės pertvarkymo tikslu, sudarančiu tokios partijos programos branduolį. Kadangi tos programos turinys esąs objektyviai sąlygotas, toji partija negalinti turėti tos pačios krypties politinių konkurentų. Partiją jis laikė darbininkų klasės avangardu, užtikrinančiu jos valios ir veiksmų vienybę. Tai vienybei realų pagrindą duodąs socializmo mokslas, atskleidžiantis objektyvųjį klasės interesų turinį. To mokslo skleidimas tarp darbininkų esąs vienas svarbiausiųjų partijos veiklos tikslų.

Leninas teigė, kad darbininkų klasė galinti suvaidinti savo istorinį vaidmenį, paimdama valstybės valdžią į savo rankas ir jos pagalba pradėdama socialistinę ekonomikos pertvarką. Sukurtosios socialistinės valstybės pobūdį jis apibūdino dar

Markso pavartotu proletariato diktatūros terminu, tačiau savotiškai jį interpretuodamas. Marksui proletariato diktatūra buvo pereinamojo iš kapitalizmo į socializmą laikotarpio klasinio turinio išraiška, nesiejama su kokia nors konkrečia demokratinio valdymo forma. Leninas, tiesiogiai tokiam požiūriui nepriešta-raudamas, proletariato diktatūrą ėmė traktuoti kaip ypatingą valstybės valdymo formą, suteikiančią darbininkų klasei teisinį valdančiosios klasės statusą. Tai jis laikė esminiu vadinamosios „socialistinės" demokratijos požymiu, skiriančiu ją nuo „buržuazinės", formaliosios. Kadangi pati darbininkų klasė nepaverčiama politiniu institutu, proletariato diktatūros subjekto vaidmenį jis skyrė avangardinei partijai. Šitaip proletariato diktatūrai jis suteikė vienpartinės diktatūros režimo turinį. Nors, pasak Lenino, viena proletariato diktatūros funkcijų esanti parengti sąlygas valstybės išnykimui tolimoje ateityje, kur kas realesnė lieka grėsmė tokiam režimui virsti naujoviška tironija.

Lenino teorinių pozicijų radikalumas neatsiejamas nuo sektantiško požiūrio į ideologinius priešininkus. Įvairių socialistinių partijų veikėjus, skirtingai traktavusius socializmą ar jo iškovojimo būdus, jis laikė klastingais priešais, darbininkų klasės interesų išdavikais, buržuazijos agentais darbininkų sąjūdyje. Partiškumo principą jis priešstatė tolerancijai kaip neprincipingumui. Tuo principu buvo vadovaujamasi polemikoje apskritai su kitamaniais. Nepaprastai išsiplėtė ideologinio vertinimo ribos. Ideologiniai kriterijai buvo taikomi ne vien socialinėms pažiūroms, bet ir filosofinėms teorijoms, dorovės principams, religiniams tikėjimams, meno kūriniams, kartais net specialioms mokslo teorijoms. Partijos ideologinei kontrolei neliko aiškesnių ribų.

Aišku, partijos vadovavimas kultūrai tegali būti nominalus. Partijai čia atstovauja vadovaujantysis elitas, ideologiškai pagrindžiantis jos politinius tikslus. Vienpartinėje valstybėje partijos vadams atitenka ir politinės valdžios funkcijos. Susidaro vi-

sos salygos įsigalėti vienasmenei diktatūrai. Tuomet partijai lieka esamo režimo ideologinio ramsčio vaidmuo.

Vienasmenės diktatūros sąlygomis nominaliai valdančioji partija pamažu praranda savarankiškos visuomeninės organizacijos pobūdį. Jos centalizuotasis aparatas įjungiamas į valstybės valdymo organų struktūrą, paverčiant jos organizacinę veiklą valdžios režisuojama vaidyba. Partijos susirinkimai, konferencijos bei suvažiavimai virsta diktatoriškos valdžios nurodymų formalaus tvirtinimo ritualu. Tariamai valdančioji partija tampa valdomąja, vaidinančia vienasmenės diktatūros socialistinės iškabos vaidmenį. Šiam režimui apibūdinti dažnai vartojamas partokratijos terminas yra klaidinantis.

Pseudosocialistinės totalitarinės valstybės ekonominė politika suritualina ir ūkinę veiklą. Valdžios pastangos sukurti ekonominę tiesioginio visuomenės reikmių tenkinimo struktūrą, ribojant rinkos reguliuojamąsias funkcijas, naikina grįžtamąjį ryšį su tų reikmių turėtojais. Kartu naikinamas ir ekonominio planavimo efektyvumas. Nykstant rinkos sukuriamiems ūkinės veiklos stimulams, jie pakeičiami valstybinio plano reikalavimais, kurie tai veiklai suteikia savotiško ritualo pobūdį.

Rinkos funkcijų slopinimas teoriškai grindžiamas ir teisinio pobūdžio argumentais. Esą visuomenė, perimdama iš buržuazijos gamybos priemones, įgyjanti nuosavybės teisės subjekto (savininko) titulą, įteisinantį galią laisvai jomis disponuoti. Tokiai visuomenės galiai išreikšti čia vartojama „socialistinės", „visos liaudies" nuosavybės fikcija, iškreipianti nuosavybės teisės instituto prasmę. Žinia, šis institutas susiformavo privačios, t.y. atskiriems asmenims priklausančios teisės pavidalu. Toji teisė suteikia jos subjektui galią laisvai disponuoti turimais daiktais ar kitokiomis gėrybėmis kaipo šios teisės objektais, o šis santykis reguliuojamas valstybėje veikiančiomis civilinės teisės normomis.

Nuosavybės teisės subjektu gali būti ir įvairaus pobūdžio kolektyvai, gaunantys teisinio asmens statusą. Tokiu subjektu

gali būti ir valstybė, šiuo titulu valdanti, iš dalies ar ištisai, kokį nors turtą. Šiuo atveju ji remiasi ne viešosios valdžios prerogatyvomis, o civilinės teisės normomis, kaip ir kiti teisiniai asmenys. Valstybės valdžia kartais pati tiesiogiai valdo savo turimą turtą, pavyzdžiui, geležinkelius. Tuomet nuosavybės teisės subjekto titulas jai nereikalingas. Jei juo ir remiamasi, tai tik perkeltine „valstybės nuosavybės" prasme, tapatinant nuosavybės teisę su jos galimu objektu.

Visuomenė, kaip paskirų individų daugybė, negali būti teisiniu asmeniu ir negali pati tiesiogiai vykdyti savininko funkcijų. Valstybės valdžia šiuo atžvilgiu negali pavaduoti visuomenės, su kuria jos santykis nėra vienareikšmiškai nusakomas. Valstybiniam turto valdymui suteikiant visuomeninės nuosavybės statusą, atsiranda galimybė biurokratinį ūkio planavimo bei valdymo aparatą tapatinti su visuomene. Nuosavybės teisės titulu koncentruojant diktatoriškos valdžios rankose gamybos priemones, visuomenės gyvenimo totalinė kontrolė dar padidėja. Gyventojai tampa priklausomi nuo valdžios ir ekonominiu atžvilgiu.

Lenino išplėtotas socializmo sampratos variantas savotiškai akumuliavo Markso socializmo teorijoje glūdėjusias utopinio mąstymo apraiškas. Socializmo idėją jis faktiškai pavertė kraštutinio totalitarizmo ideologiniu branduoliu. Tarp jo teorinės pozicijos ir vėlesnės stalinistinės politikos yra tiesioginis perimamumo ryšys. Lenino socializmo samprata grindžiamos utopinės ekonominės politikos principų ydingumą akivaizdžiai parodė ir vadinamosios socializmo stovyklos šalių skaudi patirtis.

Demokratinį socializmo sampratos variantą daugiausia plėtojo Vakarų Europos socialdemokratų partijų veikėjai. Dauguma jų iš pradžių dar vadovavosi Markso socializmo teorija ir derino su ja kylančio darbininkų sąjūdžio, ypač profesinių sąjungų, veiklos poreikius. Kaip visuomenės ateities modelis socializmas mažai juos tedomino. Socialdemokratų partijų politiką jie siejo su demokratijos principų plėtojimo tikslais.

Toliau šia kryptimi nužengė vokiečių socialdemokratas Ed. Bernšteinas, iškeldamas Markso teorinių principų revizijos idėją. Analizuodamas XIX amžiaus pabaigos socialinius procesus, jis padarė išvadą, kad istorijos eiga paneigusi esminius Markso socializmo teorijos teiginius. Be to, jis tvirtino, kad pati galimybė moksliškai numatyti visuomenės ateities vaizdą neturinti pamato. Socializmas tesąs daugiau etinio pobūdžio socialinių santykių tobulinimo idealas, telkiantis darbininkus taikingai kovai dėl jų būklės pagerinimo esamoje visuomenėje. Daugelis kitų to meto socialdemokratų veikėjų tiesiogiai nekvestionavo Markso teorijos, bet atmetė prievartinės revoliucijos idėją ir socializmo įgyvendinimą laikė ilgu demokratinių reformų diegimo procesu.

Vakarų Europos socialdemokratų partijos ilgainiui vis labiau tolo nuo Markso teorinių pozicijų ir šalino iš savo programų pamatines jo socializmo teorijos idėjas. Daugelis šių partijų šiandien iš viso nelaiko savęs marksistinėmis ir vertina Marksą tik kaip istorinę asmenybę. Apie gamybos priemonių nacionalizavimą čia jau nebekalbama kaip apie socialistinės ekonominės politikos besąlygišką reikalavimą, kuriam nebūtų taikytinas praktinio efektyvumo kriterijus. Pasak jų, spekuliatyvinių ekonomikos modelių kūrimas apskritai esąs beprasmiškas dalykas, o socialistinės politikos tikslas — įgyvendinti esamoje visuomenėje humanistinę visų visuomenės narių solidarumo idėją. Šiuo pagrindu jos gina ir darbininkų klasės interesus, neskirdamos šiai klasei kokio nors ypatingo istorinio vaidmens. Socializmo idėja, jų požiūriu, reiškia visapusišką demokratijos principų taikymą, suteikiantį demokratinei valstybei aktyvaus socialinės pažangos veiksnio vaidmenį. Socializmo sąvoką jos tapatina su visapusiškos demokratijos sąvoka.

Nevienalytėje socializmo idėjos istorinėje plėtroje pirmiausia paaiškėjo, kad teorinės pastangos įveikti jos pirminį utopiškumą buvo bergždžios. Drauge aiškėjo, jog socializmo idėja yra iliuzorinė ir praktiniu atžvilgiu. Socializmas prarado

turėtąjį mokslinės problemos pobūdį, o pati socializmo idėja jei ir išliko, tai tik kaip praktinis socialinės politikos principas. Ten, kur dar ir šiandien tebesivadovaujama socialistinio visuomenės modelio idėja, ji funkcionuoja savo pirmykščiu utopijos pavidalu.

Reikia pripažinti, jog Marksas, bandydamas, nors ir nesėkmingai, sukurti mokslinę socializmo teoriją, iškėlė realią, iki šiol tebeaktualią pasaulio ekonominės raidos problemą. Jis atkreipė dėmesį į tai, kad formuojantis pasauliniam ūkiui, atsiranda kliūtys, trukdančios reguliuojančiajam rinkos mechanizmui normaliai funkcionuoti pasaulio mastu. Tačiau, ieškodamas istorinio šios problemos sprendimo, jis padarė neleistiną metodologinę klaidą: tarptautinio pobūdžio ekonominės raidos problemą jis perkėlė į visuomenės vidaus struktūros problematiką, šitaip savo iškeltąjį klausimą iš esmės apeidamas. Marksas manė, kad šalintinos yra ne rinkos mechanizmą trikdančios kliūtys, o pats rinkos mechanizmas, sukuriant tokią ekonomiką, kurioje jis būtų nereikalingas. Kokia turėtų būti naujoji pasaulinio ūkio funkcionavimo struktūra, jis apskritai nesvarstė.

Markso iškeltos problemos aktualumą akivaizdžiai parodė ir XX amžiuje padidėjusi tarptautinių santykių įtampa, privedusi prie dviejų pasaulinio masto karų. Išlikęs prieštaravimas tarp atskirų šalių ir pasaulio ekonominės raidos interesų rodo esant ją aktualią ir šiandien. Visos valstybės, nusibrėždamos ekonominės politikos tikslus, yra priverstos įveikti savosios rinkos uždarumą ir bendromis tarpusavio pastangomis ieškoti būdų šalinti protekcionistinius tarptautinės prekybos barjerus. Kartais ir pats rinkos mechanizmas įgalina tuos barjerus apeiti. Pavyzdžiui, stambiosios korporacijos, steigdamos savo filialus kitose šalyse, įsitvirtina ir jų vidaus rinkoje. Tačiau pasaulinio ūkio raidoje tokie daliniai rinkos apimties praplėtimai didesnio vaidmens nevaidina, tuo labiau, kad čia esama ir ūkinės veiklos monopolizavimo pavojaus.

Kur kas reikšmingesnės yra taptautinės tikslingos pastangos įveikti valstybės ūkinės veiklos uždarumą. Čia pažymėti Europos Sąjungos tipo ekonominės integracijos bandymai, susitarimai dėl muitų mažinimo tarptautinėje prekyboje ir t.t. Dėmesio verti ir didžiųjų industrinių valstybių vadovų periodiniai pasitarimai, turintys tikslą politinėmis priemonėmis šalinti pasauliniame ūkyje kylančius ekonominių santykių nesklandumus. Realiosios pasaulinio ūkio raidos problemos nekelia poreikio kaip nors pakeisti valstybių vidaus ekonominės struktūros pobūdį. To nereikalauja ir susibūrusios į Socialistinį internacionalą socialdemokratų partijos. Jos tereikalauja, kad visapusiškos demokratijos principų būtų laikomasi ir tarptautinėje politikoje, konkrečiai sprendžiant iškylančias praktines problemas.

MANIFESTO OF DECEMBER 7, 1994

ARTŪRAS TEREŠKINAS

kai mano tauta — tik pilkas šaligatvis, prikritęs lapų, nužydinti orchidėja ir pankų nusėstas suolelis prie AU BON PAIN, centai, krentantys į benamio puodelį, lietsargis, pasimetęs tarp lentynų, juodaakio jaunuolio galva durų staktoje, zirzianti lempa

kai mano tauta — tik langas su veido atspindžiu, už jo — naktis, studentų žingsniai, nepažįstamos kalbos, keiksmažodžiai, mašinų ūžimas, išsiliejęs į Massachusetts Avenue, lietus

kai mano tauta — tik profesoriaus rankos, braižančios kunigaikščių genealogijas, jo neramus juokas, norintis prikelti jaunystę, nenumaldomas sėdinčio klasėje troškimas — prisiliesti, būti arti, atsiduoti, klausiantys žvilgsniai, stiklas arbatos ir akys, naršančios po teismų įrašus

kai mano tauta — tik telefonų skambučiai, kilimais išklotos grindys, paštas, žodynų kirčiai ir priegaidės, santrumpos ir tartys, tik nemiga, sunkūs rytai, kava, javų lėkštutė, pienas ant grindų ir ilga istorija apie pirmą pasaulinį karą

PORNOGRAFFITI

1. aštuonioliktas

vienišiaus būstas, aprūkęs langas, prišnerkštos
virtuvės ir koridoriai, begaliniai siūlų kamuoliai,
besiridinėjantys po kojom, surūgusio pieno kvapas,
žiema, vandenyno vėjas pro duris, sublyksi
pravažiuojančių mašinų lempos, juodi plaukai,
aplipę sienas, varvąs vanduo, sustojusio laikrodžio
rodyklė ant išdilusio skaičiaus nei mano blakstiena,
aviečių arbata ir raudonas itališkas vynas
svirduliuojančioj stiklinėj taurėj, toks tėra ilgesys

2. devynioliktas

kol dar esi tylus, kol gali glostyti mano krūtinę, kol tiki,
manęs neįžeisi, kol stipriai suspaudęs glėby
bučiuosi mano kaktą, kol paguldęs mane ant pilvo,
raminsi: štai tavo brolis — prakaitas, štai tavo mėlynos
lūpos, štai naktis, išsitiesus ant apšiurusios paklodės,
rudos kraujo dėmės joje — nuo mūsų išvargintų kojų,
nuo mūsų akių, štai dar būsiu su tavimi, būsiu tu,
būsiu — ne aš, kol esi mano kūne, kol alsuoji
mano burna, ir meldiesi mano atodūsiais

3. dvidešimtas

lyg kartotum pamoką: pasilenkti, uždėti rankas
ant savo sėdmenų, stipriai spausti juos į šonus,
kad skaudėtų, dar labiau pasilenkti, justi, kaip tu
ateini pas mane, kaip tavo liežuvis glosto mano odą,
kaip sužeidi mane, kaip tampi kažkuo nepažįstamu,
tada dar stipriau įsitempi, lyg kažin kieno paleista
strėlė, pradedi judėti pirmyn ir atgal, klausydamas
religinių aimanų, blasfemiškai pritardamas joms,
tada nebebūti

4. dvidešimt pirmas

išprotėjėlis pasišiaušusiais plaukais, girtas, toks
vaizduojamas amžiaus pradžios romanuose, altorius,
išmėtytos gėlės, jis suklumpa ir verkia, niekas
jo, bėgančio vieškeliu, nesuprato, nepašaukė, nesigailėjo,
niekas nevadino vardu ir neglostė, niekas nesišypsojo —
ištiestos kryžium rankos, murmėjimas, kalbasi su tavimi
nepažįstama žmogysta, sugrubusiose rankose apdilęs
/rožančius,
ašaros, iš visų jėgų pakrato virvutę, medinės ašaros

KAIP PARAŠYTI SONETĄ

AIDAS MARČĖNAS

vynu pripildyt formas, saulės vėją
sugauti į giliausią medžio lapą,
prikalti Kristų, rėsti kenotafą
iš Aido nebegrįšiančiam Orfėjui

šulnius išvaikščiot, pragarus išgerti,
nutverti angelą ir jau nebepaleisti,
atleisti, grumtis, dulkėm atsiskleisti,
neteisti, atsibusti ir ištverti

į formas liejant gyvą kraujo vyną,
beprotnamy šio kūno — vienuolyną
atrestauruoti, tylą kamaldulio

priversti gausti, duobę išsikasti,
skolas grąžinti, dviratį išrasti, —
ir visa tai padauginti iš nulio

TŪKSTANTMEČIO PABAIGA

padėjus Ledai mitinį kiaušinį
auksinis jautis griebėsi Europos;
į delną pasibaigusios epochos
Golgotoje mes įkalėme vinį

vartus atkėlėm barbarams — jų erą,
nakties ledinį Nordą įsileidom,
jei kas ir keitės, tai tik formos veido,
o šiaip — tas pats, — anemiška, negera

tą pat sapnuojam, panašiai puotaujam
ir, jei įvyksta, tai dažniau — į saują,
tad nieko naujo, gal detalės, kinas

dievai jau tik tarpusavy bendrauja,
poezija nebežydruoja, Konstantinai, —
taurėja iki mėlynos — iš kraujo

TARIAMAS PASIKEITIMAS

o kaip ramu, taip vieniša patamsy,
tik iš tylos — lyg miręs čia stovėčiau —
staccato štai — girdžiu — šuniukas amsi,
kaip iš po žemių, — jeigu patikėčiau

jausmais ir pojūčiais, kurie užplūsta,
tikrai patirčiau, kad ne mano siela
į kūną grįžta — muzika, — o pusto
namo namo — patamsy nebemiela

o kur namai, kurioj pasaulio pusėj,
kur aš buvau, kur niekad nebebūsiu,
ar kur supūsiu, kirmėlytės greitos

bet man gražiausi tie — iš melodramos:
kadai mylėjo piemenaitę chamas —
sudie sudie, — ir čia įstoja fleitos

KREGŽDŽIŲ SEILĖS

atkandus protėviams užginto vaisiaus,
išgrūdo juos iš Rojaus komendantas —
o ką žinau? kad visos tiesos baisios,
ir dar į tą — sakykim tai, kad kvantas

yra šviesa; bet ko negali protas —
galės vaizduotė, atmintis ir vėjas, —
tad trigubas — sistemoj Ptolomėjaus
ir aš buvau Aukščiausio pagalvotas

pasižiūrėti, kaip kregždutės siuva
dangaus skliautus, kurie beveik įgriuvo,
kai į pasaulį bandė aušti rytas

ir tik todėl po freskom debesų
sudaužęs Dievo atvaizdas esu —
gražus, kaip lizdas, seilėm sulipdytas

VASARIO ŠALTIS

o ten jau nieks lietuviškai nemoka, —
durna mintis, bet, regisi, teisinga...
nusigalvota, migti metas, sninga...
tai kur dabar sužvarbusi, kvailoka

tu nuo savęs pabėgsi, pasislėpsi,
lengva gyvybe, šitaip išsigandus?
nuneš nuneš tave, dantim sukandus
gražuolė lapė, dvelkianti trūnėsiais

čia nieko nesupratusi, pastvėrus
gyvybe mano, skaudžiai įsitvėrus
nagais į kalbą — taip ir iškeliausi

melsvais takais, sniegynais, knygų dulkėm...
nuneš nuneš, nusigalvota, gulkim —
juk mirs visi... bet aš vis tiek labiausiai

O KAS YRA EILĖRAŠČIO PRADŽIA?

o kas yra eilėraščio pradžia,
diena apniukus, piktžolės, o akys
į vidų žvelgt ir, veidui likus čia,
vokus atplėšt pakrantėje Itakės

laimingas šuo pažins tave, rankas
jis aplaižys, o sūrios bangos — kojas
nuplaus baltai ateinančiam, — o kas
yra pradžia eilėraščio — sulojęs

nusenęs šuo, kaip tyliai, kaip giliai
diena apniukus, piktžolės, keliai
sugrįžt namo, į pabaigą, už durų

stovėti tol, kol niekas neateis
ir durys atsivers, o kai įleis —
vardu pašaukti aklą šunį: Tūrai

VARGŠAS JORIKAS

nebeišmokęs jambo ir chorėjo
aš skiemenis suskaičiavau ant pirštų,
ką parašiau — tik dvelksmas lengvo vėjo,
Šekspyras taip tikriausiai nusišnirpštų —

audra pakiltų; kuo gi jis čia dėtas, —
dulkėt seniai padėtas į lentyną?
ant stalo scenos — kas dabar poetas?
nuodų į ausį, dukart tiek — į vyną

ir aktoriai, nunuodiję viens kitą,
žemai jums lenkias, bet tiktai iš ryto
nutyla fleitos, išsisklaido gaidos

ir princas meta knygą — ten tik žodžiai,
ir ima galvą — tuščią ir nuobodžią,
ir tyliai sako: vargšas, vargšas Aidas

KŪRYBINIUOSE PASAULIUOSE

DIALOGE SU CIVILIZACIJŲ TEORIKAIS

Leonidas Donskis, *Moderniosios kultūros filosofijos metmenys* (Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1993) ir *Moderniosios sąmonės konfigūracijos* (Vilnius: Baltos lankos, 1994)

Abu Leonido Donskio veikalai vienas kitą pratęsia, papildo ir kartas nuo karto pakartoja. O pakartojimas skaitytojui šiuo atveju itin reikalingas, kadangi temos, metodai, teorijos, autoriai ir jų analizės yra ne tik daugialypės, bet sykiu ir kryžiuojasi įvairiose plotmėse. Vertėtų neišleisti iš akių, kad veikalai reikalauja ypatingo atidumo ir dėmesingumo dėl daugybės skirtumų tarp sąvokų, jų pagrieztinimo bei autoriaus stropiai atskleistų jų sąryšių.

Be abejo, skaitytojas iš savo pusės privalo atsigabenti į susitikimą su šiomis knygomis turtingą žinių kompleksą, aprėpiantį ir klasikinės bei moderniosios Vakarų istorijos išmanymą, ir įvairias teorikų kovas, vidines teorijų permainas ir įvairiapusę jų kritiką. Neturint tokių žinių galima labai greitai pasiklysti šiuose veikaluose. Savaime aišku, kad tai reiškia, jog šie veikalai yra aukščiausio sąmonės ir mokslo lygmens išraiškos ir paliudija autoriaus pasišventimą bei sugebėjimą rungtis ne vien tik su lietuviškosios sąmonės būkle, bet visų pirma su Vakaruose išplėtotomis istorijos, kultūrų, civilizacijų, jų iškilimo ir žlugimo koncepcijomis. Galiausiai, į šiuos veikalus yra įtraukti ir Lietuvos filosofai, padarę įnašą į vakarietiškos kultūrinės bei civilizacinės sąmonės nagrinėjimą.

Šioje vietoje kyla klausimas, kaip atsiliepti į Donskio veikalus, juose nagrinėtas kultūros filosofijos temas ir problemas, įvairius teorinius bei metodologinius susikryžiavimus, priešpriešas ir išvadas? Yra keletas būdų. Pirmasis reikalautų pristatyti veikalų temas, juose išdėstytas teorijas ir tezes, o galiausiai ir paties autoriaus poziciją šiame teminiame ir probleminiame kontekste. Po to reikėtų parodyti, kur autorius suklydo ar išvis nesuprato jo kritikuotųjų teorijų ir tezių. Antrasis būdas remiasi kitokia kritikos samprata: angažuojamasi dialogui su autoriumi ne tam, kad atskleistum ką nors nenusisekusio ar neteisinga jo veikaluose, bet tam, kad būtų

pratęsta jo pradėtoji diskusija, o sykiu ir tam, kad kartu su autoriumi atskleistum kitas plotmes, reikšmingas kultūros filosofijai bei filosofavimo kultūrai. Nors autorius iš principo neapsistoja ties jokia esmine sąvoka ar galutine koncepcija, aptariamosiose knygose glūdi visa jo mąstymo esmė — dialogiškumas. Tad remiantis šia prielaida antrasis veikalų įvertinimo būdas, — pačia savo esme dialogiškas, — regis, labiau atlieptų paties autoriaus mąstymui.

Vienoje veikalų plotmėje Donskis ieško reikšminių priežasčių (o ne medžiaginių įtakų), kurios padėtų išryškinti moderniųjų Vakarų kultūros, istorijos, civilizacijos bei jose išryškėjusių krizių sąvokas. Kiek galima suprasti, pasirėmus Spenglerio, Toynbee'o, Mumfordo ir kitų teorikų koncepcijų nagrinėjimu, kultūros kinta į civilizacijas (nors Toynbee jų neišskiria), o civilizacijos, išreikštos, pavyzdžiui, per didmiestį, nubrėžia kultūros žlugimą ir simbolinių reikšmių pradingimą. Šiuo atveju žmogaus gyvenimas veriasi tarp švento ir pasaulietiško laikų, tarp amžinybės ir laikiškumo, tarp dieviškumo ir žmogiškumo. Kiek galima spręsti, žmogiškasis laikas vis dėlto nėra kažkoks gamtinis reiškinys — iš esmės tai istorinis, kultūrinis žmogaus laikas.

Šiame „tarp" iškyla gan svarbus klausimas: kadangi kultūros pasižymi uždarumu, ar mes galime teigti, kad visos kultūros arba yra istorijos laike, arba savyje turi jose glūdinčias kultūriškai unikalias istorijas? Atsakymas į šį klausimą, regis, atvertų kitą plotmę, kurioje pasirodytų moderniųjų Vakarų krizė. Ką tai reiškia? Pirma, jei istorija iškyla kaip vienos kultūros savęs apibūdinimas, vadinasi, teisingas ir pamatuotas yra metodologinės hermeneutikos tvirtinimas, jog visa mūsų pasaulio samprata yra sąlygota ne ko kito, o bendrųjų mūsų pačių kultūros rėmų, kuriuose ji ir išsitenka. Tad šiuo atveju istorijos suvokimas negali būti apibendrinamas ir „pritaikomas" kitoms kultūroms. Antra, moderniuosiuose Vakaruose į darbą paleistas mokslinis svetimų kultūrų ir gyvenimo būdų atidengimas atveria pačios moderniosios Vakarų kultūros ribotumą, sykiu sukeldamas jai pavojų tapti viena iš daugybės kultūrų (tad kartu atveria ar net sukelia ir jos krizę). Trečia, kyla kalusimas, ar krizė pasirodo dėl to, kad vienoje plotmėje kultūra krypsta į civilizaciją, ar dėl to, kad civilizacija, peržengianti pavienės kultūros ribas, iškelia į dienos šviesą, apnuogina kultūros krizę?

Žvelgiant iš sąmonės taško, žmogus, gyvenąs savo „gyvenamame pasaulyje", skaito šį pasaulį ne kaip kokią kultūrą, o kaip visatą. Kai ši visata priešpriešinama daugybei kitų visatų, tiesiogiai patirtas pasaulis suskyla, suyra (krizė); galiausiai, statomas priešpriešiais pačiam sau, jis išvis prarandamas. Šioje plotmėje sąmonė gali tapti arba ciniška, arba išvis

atitrūkusia nuo pasaulio. Spenglerio ir Toynbee'o tezės galėtų būti traktuojamos kaip tokiōs sąmonės būklės išraiškos: Spenglerio atveju — nutolimo nuo savosios kultūros ir civilizacijos sąmonė; Toynbee'o — nutolimo ir sugrįžimo sąmonė.

Sykiu atrodo, jog čia ir glūdi „istorizmo" šaknys — ta prasme, kad žvelgiant iš nuotolio (iš transcendentinės tolerancijos būsenos), kitos, svetimos kultūros, tampa lygios ir įgauna „savas istorijas". Šioji lygybės būklė ir atmeta bet kokią „esminę ontologiją" bei esminį žmogų, sykiu paklodama pamatus kitai krizei. Čia mes esame priversti priimti bet kokią ideologinę sąvoką, nors, anot autoriaus, tokia idoelogija reikalauja prievartos jos įgyvendinimui. Atmetę — ką ir daro aptariamųjų knygų autorius — „esmingumą", turėtume priimti įvairių kultūrų sąlygotus pačius įvairiausius žmogaus apibūdinimus. Šioje vietoje ideologija taip pat gali būti svarstoma kaip vienos kultūros išdava, atmetanti bet kokį virš jos iškylantį matą ir istorinės visų kultūrų lygybės fone liekanti anapus bet kokio jos atžvilgiu išorinio teismo, galinčio ją paneigti.

Be abejo, galima sutikti su autoriumi, kad ideologija peržengia tikrovės ribas ir reikalauja totalitarinės prievartos prieš tikrovę. Vargu ar mums būtina ieškoti pavyzdžių, patvirtinančių tokį totalitarinį prievartavimą. Bet filosofiškai mums vis dėlto reikia iškelti ontologinį klausimą: kokia tikrovė yra užguita ar išprievartauta? Atsakymui siūlosi dvi galimybės. Visų pirma, viena uždara ir monadiška kultūra gali virsti ideologija tada, kai ji pasiskelbia eanti visa aprėpianti civilizacija, iš tikro suprantanti „tikrąją tikrovę" — tad, jos atliekamas kitų kultūrų išgujimas turi reikšti viso labo tik tose kultūrose slypinčių įvairių prietarų bei atgyvenusių sampratų pakoregavimą.

Kita vertus, galima teigti, kad žmogaus prigimtis ir pati gamta suformuoja matus, kurie gali būti užgožiami kultūrinių — su gamta nesutinkančių — kūrinių. Kaip atrodo iš veikalų, autorius atsiliepia į neapibūdintą tikrovę kaip ontologinį matą nuspręsti, ar kultūra ir joje sukurtos ideologijos yra pakankamos ir, jei nepakankamos, kaip jos turėtų elgtis tikrovės akivaizdoje, idant taptų pakankamomis jos matui. Kitaip tariant, priimant domėn kultūros filosofijos svarbą kaip visos sąmonės bei sąvokų pagrindą, ar esama kokio nors mato, kuriuo būtų galima pamatuoti ir nustatyti kultūrų pakankamumą žmogaus buvimo atžvilgiu?

Šis klausimas yra daugiaprasmis. Visų pirma, esant įvairioms kultūroms, turėtume pasiremti prielaida, jog tai, ką Vakarai vadina filosofija ir jos būdu tikrovę suprasti, kitoms kultūroms gali būti išvis nepriimtina kaip galvosena apie tikrovę. Tad šiuo atveju net mūsų vadi-

namoji kultūros filosofija gali taip pat priklausyti vakarietiškai galvosenai, todėl ir kultūros filosofijos rėmuose išsitenkantis tikrovės apibūdinimas priklausytų Vakarų kultūrai (o kartas nuo karto ir Vakarų civilizacijai). Padarius tokią prielaidą reikėtų pažvelgti, ką gi reiškia *tikrovė* moderniajame Vakarų pasaulyje ir kaip iš filosofinių teorijų bei jų susirėmimų šioji *tikrovė* reikalauja pirmiausia istorijos, o po to — ir skirtumo tarp gamtos mokslų ir humanistikos. Toks žvilgsnis pagaliau leistų išsiaiškinti, kaipgi atsiranda pati kultūros filosofija. Kitaip pasakius, dialoge su autoriumi reikėtų praplėsti kultūros filosofijos ribas, Vakarų *filosofinėje kultūroje* paieškant pastarosios nurodytosios *tikrovės* — kaip atraminės sąvokos net ir *kultūros filosofijoje*. Sykiu vertėtų atkreipti dėmesį, jog šioji *atraminė sąvoka* nėra vienbalsė. Ji pagrįsta itin sudėtinga logika.

Pirmiausia reikėtų pažvelgti į tą tikrovę, kuri išplaukia iš knygų autoriaus mąstymo prielaidų. Išsamiau pasikalbėję apie ją, mes turbūt sutiktume, kad ji yra erdvėje ir laike. Tai reiškia, kad tikrovė turi būti laikiška ir erdviška, o svarbiausia — arba substantyvi, arba medžiagiška. Jei tikrovė substantyvi, ji turi savo formą bei kryptį, kuri sutampa su formos išvystymu ar pasiekimu, o todėl šiuo atžvilgiu savyje turi savo tikslą. Kitaip tariant, ji nesiekia išorinių tikslų, nors išorinės tikrovės gali tapti jos reikmenimis.

Tai klasikinė tikrovės sąvoka. Bet joje glūdi neįveikiama ontologinė priešprieša tarp substancijos ir jos dalių. Kiek kitaip formuluojant, ar substancija (ir jos ypatybės) yra lygi dalių ir jų ypatybių sumai? Šioji priešprieša nebuvo logiškai išspręsta. Jos „išsprendimas" moderniojoje filosofijoje tapo vienos iš šios priešpriešos pusių pasirinkimu: tikrovė yra medžiaginės dalys, o substancija — tokių dalių suma. Visa, kas pasirodo substancijoje virš jos dalių — kaip forma arba patirtosios substancijos kokybės, — neturi jokios teisės atsirasti tikrovės pusėje. Moderniškai svarstant, jų būklė yra subjektyvi. Štai čia ir išryškėja modernioji „krizė", t.y. plyšys tarp medžiagos, sudarytos iš dalių (medžiagos kaip objektyvios tikrovės), ir viso kito, kas atlieka ar nesutampa su medžiaginiais — net mechaniniais medžiagos — dėsniais; visa, kas atlieka nuo medžiagos bei jos dalių ar nesutampa su ja, tampa subjektu.

Bet čia siūlyte siūlosi įvairios antrinės išvados. Jei objektyvioji tikrovė yra medžiaginė, neturinti savo substantyvios formos bei kokybės, vadinasi, ji taip pat nebeturi ir tikslinės krypties. Kaip minėta, ji yra valdoma mechaninių dėsnių. Sykiu šie tikslai, jei apskritai įmanoma apie juos kalbėti, priklauso subjektui. Tik subjektas teturi laikinę kryptį ir — šiame kontekste — istorinius tikslus. Gamtamokslis virsta medžiaginės tikrovės pažinimo būdu, o subjektyvieji mokslai — visa, kas priklauso

„humanitarinei" plotmei — atitenka istorijai, o kartu ir kultūrai, arba tiesiog kultūros istorijai.

Tad tikrovė veriasi grynajame laike ir grynojoje erdvėje — be jokios krypties ir be jokio tikslo. Tuo pačiu žmogus nebetenka savo vietos gamtoje; jis virsta virš-medžiagine būtybe. Štai taip ir atsiranda žmogaus kaip kultūros ir istorijos kūrėjo, žmogaus kaip „genijaus" sąvokos, t.y. romantiškojo žmogaus įvaizdis. Sykiu pasirodo atvira apšvietos erdvė, įgalinanti sukurti (autoriui tai itin svarbus įvykis) dialoginę bendruomenę, pajėgiančią pasipriešinti sąmonės ir viešojo gyvenimo ideologizavimo bei mitologizavimo pagundoms, o sykiu ir užtveriančią kelius mitų įgyvendinimui.

Kaip minėta, Donskis nurodo Vakarų kultūroje išryškėjusią ir kažkada itin stipriai besireiškusią (o Lietuvoje vis dar tebeegzistuojančią) pasaulio ideologizavimo tendenciją. Kas pastebėtina moderniųjų Vakarų filosofinėje kultūroje, tiesiogiai susijusioje su ką tik minėtąja ontologine krize tarp objektyvumo ir subjektyvumo, ir kas yra stropiai pabrėžta autoriaus, — tai kalbos baimės ir garbinimo fenomeno iškilimas. Šios autoriaus nuorodos kaip tik ir atveria kitą, kultūros filosofijai itin esmingą sampratą.

Pastaroji taip pat yra daugiabalsė. Pirma, kaip autorius mums primena, ideologija išvis neturi jokių sąryšių su tikrove, lygiai kaip subjektas neturi jokių sąryšių su objektyvumu. Tai reiškia ne ką kita, o tik faktą, kad ideologija tupi subjekto pusėje. Tai nekelia jokių abejonių, bet sykiu pastebėtina, kad moderniajai sąmonei ideologija atrodo didžiai patraukli, o daugybėje šalių ir teorinių veikalų į ją įsiskaitoma kaip į objektyvią nuorodą į tikrovę. Todėl ir reikia surasti šito jos patrauklumo pamatą.

Antra, sekant autoriaus nuorodas, atrodo, jog šis pamatas glūdi kalbinėje magijoje. Norint suprasti šias nuorodas, būtina pabrėžti, kad modernioji filosofijos kryptis nebuvo pasišovusi sukurti visa aprėpiančią kalbą — *lingua universalis*, — kuri pajėgtų savyje sutalpinti visus griežtųjų mokslų pateikiamus pasaulio išaiškinimus. Bet, kaip gerai žinoma, šiai intencijai nebuvo lemta išsipildyti. Pats tokios kalbos kūrimas tik formalizavo ją ir galiausiai suskaldė į įvairias formalizuotas kalbas, kiekviena iš kurių buvo savaip apribota savo pačios nustatytųjų disciplininių rėmų. Kitaip tariant, pasirėmusios moderniosios filosofijos prielaida, kad prasmingos ir reikalingos yra tik formalizuotos kalbos, jos viso labo nubrėžė įvairių objektyvių plotmių ribas.

Trečia, tikrovė, apibrėžta kaip medžiaginių eigų suma, neturinti jokių kokybinių skirtumų, gali būti suprasta tik formalizuotų kalbų

rėmuose. Šiuo atveju kiekviena kalba apibūdina ir nustato savo „srities" rėmus.

Ketvirta: kadangi perdėm formalizuotas apibūdinimas dar lieka subjektyvioje plotmėje, siekiant išversti tokias kalbas į tikrąjį objektyvumą, reikia sukurti formalizuotų kalbų ir medžiaginės tikrovės vidurkį. Šis vidurkis išreiškiamas įvairiais būdais: valia, *praxis, homo laborans*, teorijos pritaikymas praktiniams poreikiams ir t.t. Kitaip pasakius, formalizuotos kalbos tampa medžiaginių eigų pakeitimo įrankiais.

Štai čia ir slypi pasaulio ideologizavimo paslaptis. Jei mokame ką nors formaliai apibūdinti, sykiu ir mokame — žinome, kaip — pakeisti medžiagą (kartais per itin komplikuotas eigas) pagal mūsų apibūdinimus. Nepaisant to, kad formalizuota kalba atrodo nebent kaip tuščia ideologija, joje glūdi pažadas pakeisti medžiagines eigas (įskaitant ir žmogų) pagal tobulesnius apibūdinimus, kaip medžiaga turi „elgtis" mūsų naudai. Nors modernioji medžiaginė tikrovė yra už subjekto ribų, ji, savo ruožtu, nepateikia jokių kokybinių matų, kuriais reikėtų ją suprasti. Tad visi matai ir yra žmogaus sukurtos formalizotos kalbos, pritaikytos medžiaginių eigų pakeitimui. Kitaip tariant, jei žmogus gali ką nors apibūdinti, jis sykiu turi maginę-kalbinę jėgą pakeisti daiktus pagal tokios kalbos nuorodas.

Šiuose rėmuose ir slypi ideologijos patrauka: juk ideologai pažada — su „objektyviojo" mokslo vardu lūpose — pakeisti medžiaginę tikrovę žmonių naudai. Šitokia kalbiškumo galia išplėtojama į politinę retoriką, kuria mūsų „kandidatai" beveik nieko kito neprižada, o tik medžiaginę „gerovę". Šio šimtmečio „kalbiškumas" pagrįstas „ideologine" prielaida, kad „visa, kas gali būti pasakyta, gali būti ir padaryta". Suprantama, kalbant pagal paties autoriaus nuorodas, šioje vietoje turi dingti pasaulio šventumas. Žmogus tampa savo aplinkos ir savęs kūrėju, jį apima „dieviškumo kompleksas".

Pagaliau pasirodo Vakarus persunkusi krizė. Pasiremiant autoriaus nuorodomis, artikuliuojančiomis skirtumus tarp kultūros ir civilizacijos, atsiveria neapeinamas skirtumas ir kartu sąryšys tarp politinės ir mokslinės-techninės apšvietų, parengtų moderniosios filosofinės kultūros. Šį sąryšį ir skirtumą autorius nusako įvairiais būdais, kaip antai: kūrybiška dvasia ir megalopolinė, techninė mirtis. Tokios išraiškos puikiai tinka moderniosios Vakarų sąmonės įtampoms bei krizei suprasti. Juk būtent čia ir skleidžiasi įtampa tarp laisvo, autonomiško, kūrybingo žmogaus ir jo paties sumedžiaginto techninio šito kūrybingumo išreiškimo.

Megalopolis, kaip megamašina, neužauga ant medžių. Jis yra sumodeliuotas mechaninio tikrovės mato, tuomet kai pastarasis, savo

ruožtu, yra sąmonės kūrinys. Kitaip tariant, toks matas yra laisvos kūrybos — pagaliau ir laisvo filosofinio dialogo — rezultatas. Todėl jis ir gali tapti progreso ideologijos kalbine magija. Sykiu įtampa tarp sukurto medžiaginio mato bei jo įgyvendinimo megamašinoje ir politinėje technokratijoje, viena vertus, ir laisvo dialoginio žmogaus pasaulio, kita vertus, sukuria ir pačios moderniosios filosofinės kultūros įtampas bei laikinas krizes.

Viena iš ryškiausių šios įtampos apraiškų ir yra įtampa tarp laisvės ir lygybės — įtampa, kurią, anot aštrių autoriaus įžvalgų, siekė įveikti utopistai ir, žinoma, Markso tipo „moksliniai ideologai". Juk akivaizdu, kad vienoje plotmėje marksizmas remiasi prielaida, jog moderniojoje Vakarų filosofijoje lygybė ir laisvė sutampa. Įtampa ir krizė kyla iš to, kad šios dvi plotmės išsiskiria: laisvė yra visiems garantuota, bet būtent medžiaginėje, mechaninėje megalopolio plotmėje lygybė ir pradingsta.

Vadinasi, idoeloginis projektas reikalauja technokratinės magijos medžiaginei plotmei — suprantama, žmogui taip pat — perkurti, o kartu ir visus padaryti lygius ir laisvus. Bet šitoks perkūrimas neišvengiamai reikalauja, kad politiniai technokratija (bent jau laikinai) griežtai valdytų medžiagines eigas ir tokiu būdu paneigtų pačią laisvę iki tol, kol visi pasidarys medžiagiškai lygūs. Tolimoje ateityje laisvė esą vėl iškils medžiagiškai garantuotos lygybės visuomenėje. Kaip parodė tolimesni įvykiai, šis ideologinis projektas sukūrė techninį elitą; dabar gi vėl atsiranda įtampa ir net krizinis plyšys tarp technokratijos ir laisvės.

Atrodo, kad šios išraiškos turi didelę įtaką ir Lietuvoje. Ir joje visu rimtumu gali būti keliamas klausimas: kas valdys — laisva dialoginė erdvė ar technokratinis elitas? kultūra ar megalopolinė mašina? Jungtinėse Amerikos Valstijose šioji įtampa, regis, taip pat vis dar tebėra lemtingos svarbos: pakanka tik prisiminti, jog visų partijų kandidatai vis nori garantuoti ne dialoginę laisvę, bet medžiaginę-mechaninę gerovę, ir visi jie vienodai remiasi magine kalba, reiškiančia, kad kalbėtojai kalbą gali paversti tikrove.

Nors šios išraiškos ir nurodo krizę, vertėtų paklausti, ar tokia krizė nulemia saulėlydį, ar, priešingai, skatina kūrybiškumą? Anot autoriaus, Lietuva turėtų kreiptis į šiandieninius Vakarus ne vien todėl, kad lietuviai tiki į tuos pačius dievus, bet iš esmės todėl, jog Vakarai turi būdus, įgalinančius sutramdyti vienos arba kitos krizės pusės dominavimą. Kitais žodžiais tariant, Vakaruose atviro dialogo esama ne tik politinėje, bet ir technologinėje, t.y. medžiaginėje, plotmėje, kur naujų technikų kūrėjai gali būti pakviesti į viešąją atsakomybės erdvę. Vadinasi, net ir technokratinių elitų kūrybiškumas, kuris yra ganėtinai svarbus siekiant ly-

gybės ir medžiaginės gerovės, gali būti laisvai apsvarstytas ir apspręstas viešumos. Be to, Vakaruose aptinkamas, pasak autoriaus, „multilogas" balansuoja tarp pačių įvairiausių individų ir grupių interesų ir toku būdu užkerta kelią monologiniam sąmonės pavergimui.

Pasikalbėjus su Donskio veikalais, iškyla akivaizdus jo mąstymo dialogiškas atvirumas, nesiekiantis „įrodyti", kad kiti esą nieko nesupratę, kad jų teorijos yra nepakankamos ir kad jis — genijus — išspręs visus keblumus ir atsakys į visus klausimus. Priešingai — autoriaus veikalai sukuria dialoginę erdvę, kurioje Spengler „šnekasi" su Nietzsche, Toynbee'u ir Habermasu; Habermas kalbasi su Voltaire'u ir rusų slavofilais, o pastarieji bendrauja su Herderiu. Tokia erdvė reikaluja itin aštrios ir grieztos galvosenos, o sykiu ir sveiko atvirumo. Todėl ir šitų eilučių autoriui parūpo toliau tęsti dialogą ne tik su ką tik aptartaisiais Donskio veikalais, bet taip pat ir su kūrybinga jo ateities dvasia.

Algis Mickūnas

IRONIŠKOS LYGIAGRETĖS SKAUDANČIOS MEILĖS SEMANTIKOJE

Sigitas Parulskis, *Mirusiųjų: (eilėraščiai)* (Vilnius: Baltos lankos, 1994)

Mirusiųjų — kas? Nebesvarbu, nes po jų logiškai seka vien tuštuma. Tačiau beskaitantiems gyviesiems pasidaro svarbu, ar po tokio pavadinimo bus kas įdomaus, ar ne. Ta prasme tai pačios knygos gyvybės ar mirties klausimas.

Ji gyva. Mirtis, tiesa, sklaido visus jos puslapius, bet iš tiesų čia Parulskis rašo ne apie pačią mirtį, nes apie ją nėra ko pasakyti. Greičiau jis kalba apie gyvą pasaulį, kurio žodinis paveikslas, bežiūrėdamas į mus (taip, paveikslai irgi gali žiūrėti) pro daugybę mirties kaukių bei veidų, pats pasidaro labai įvairus, turtingas ir įdomus.

Mirtis, galėtume sakyti, yra pagrindinė, valdančioji gyvenimo metafora šiame rinkiny. „Gyvenimo" todėl, kad ji čia persismelkia per kasdienę buitį ir ją naujai įprasmina savo šaltu ir svetimu dvelkimu. Štai eilėraštyje „Šaltis" (p. 10) sūnus ir motina žengia „į požemius" (ne šiaip į rūsį) „raugtų agurkų". Statinėj skystis, „pelėsiais apėjęs", staiga padvelkia puvėsiais, mirtimi, nelyg tie agurkai gulėtų kaip lavonai drėgname

mauzoliejuje. Tada, kai motina sako „ale šaltas vanduo", padvelkia mirtim: „gal iš tamsos / iš nakties ar iš žemės // iš žemės // po žeme bus šalčiau". Šitaip paprasčiausias kasdienis veiksmas įgyja naują prasmę — prasmę kelionės žemyn, į šaltį, myriop. Eilėraštyje „Malūnas lentpjūvė" mirtis yra pašalas, nuslūgstantis ir tarsi paliekantis tuščią erdvę gyvybei:

su tėvu gulim tarpuvagy, klausykis
sako, klausyk, dabar pašalas eina
turi išeiti iš dirvos, iš kapų
iš medžių šaknų
iš giminės pamatų
su siaubu, su baime (p. 25)

Kasdienio kaimiško gyvenimo metų ciklas dabar atrodo kaip mirties potvynių ir atoslūgių kaita, kuria kvėpuoja žemė.

Kitu atveju, eilėraštyje „Palydos" (p. 23-4), mirtis įsikūnija per duonos metaforą. Pradžioje skaitome:

apie pusiaudienį
karsto antvože buvo leista
užmaišyti duonai tešlą

Krosnis rūksta
rūgimo skonis

Eilėraščio gale — motinos šermenų puota:

sakau: jau užmaišėme duoną
užminkėm
uždusinom
sumaišėm su savo balsais
su prakaitu, baime, krauju
ir mėšlu

kai nubus miegančioji
jai įdėsim į burną
kelionėn

Žodis „kelionėn" atsišaukia į senovės Egipto tikėjimą, kad mirtis yra kelionė, kuriai reikia apsirūpinti maistu ir žemiškais dalykais. Tik Parulskis vietoj skanėstų ir brangenybių sudeda į motinos burną nejaukią gyvenimo tiesą. Kaip savotiškas komentaras čia tiktų ir kitas Parulskio įvaizdis: „rankos, galvos ir širdys bailiai virpančiuos sielos drebučiuos / ir seilėta apsirijus mirtis" (p. 130).

Mirties kaip kelionės idėja iššaukia karsto-laivo įvaizdį eilėraštyje „Duobė delne":

nuleidžiamos valties šlamėjimu
į juodą duobės lapiją
šonai smaluoti atmuša spindulius
lankstos apvytę beržašakės

stovinčiųjų ratas užsiveržia

dviejų kastuvų dialogas:
— tu jau pasislėpei
— mes Viešpaties akyse
ant delno (p. 51).

Sena mintis, kad esam saugūs ant Viešpaties delno, pavirsta kraupia ironija: ant Viešpaties delno mes esame savo kapo duobė. O laivo idėja atsišaukia į senovės vikingų laidotuves jų pačių laivuose, nes jie irgi manė, kad mirtis — tai kelionė.

Galima apie mirtį mąstyti kaip apie dvi gyvenimo sroves. Viena jų — pažįstama, buitinė, laikina, kokia ji matyti Parulskio eilėse. Antroji, kuri jo eilėse irgi matyti, yra mūsų laukianti kelionė Anapus laiko, ir ji neišvengiamai sulieja buitį su tikėjimu ir viltimi, taigi su religine tradicija, glaudžiai susipynusia su žmonijos kultūros istorija. Apie ją bemąstant pasaulis labai greitai tampa simboliškų, ir buitis, nors konkreti ir dalykiška, yra taip pat ir įvaizdis. Štai, pavyzdžiui, eilėraščio „Dokumentinis f." pradžia:

baltai — balta — balti miško kaulai
beržai, sūnaus galva, šviesi, garbanota
tėvo kirvis pakyla, užteka kirvis sūnaus (p. 34)

Pirminis, permatomas žodžių šydas eilėraštyje: pasakojimas apie tai, kaip tėvas su sūnum žiemą malkoms kerta beržą. Bet balti beržų kamienai tapę „miško kaulais" paverčia eilutę mirties karalyste. Nuo to momento žodžiai tampa simboliais, ir beržo šakų ir parudusių lapų karūna yra sūnaus galva, sūnaus pakilęs tėvo kirvis prilygsta Pakylėjimui, taigi aukos atnašavimui, ne tik prieš altorių, bet ir Senajame Testamente, kur Abraomo ranka, drebanti iš paklusnumo Viešpačiui, kelia virš Izaoko peilį: „vienas, klupdamas užmušė / sūnų raudona galva pusnyje".

Tai kaipgi toji mirties metafora šiuo atveju praturtina gyvenimą? Per tai, kad Senasis ir Naujasis testamentai, nužengę iš abstrakčios tikėjimo plotmės, pripildo savąja reikšme kasdienį, buitinį pasaulį. Šio eilėraščio tematinė tąsa, „Procesas" (p. 35-40), aprašo skerdžiamą kiaulę taip, kad ji atrodo nelyg žudoma jauna mergaitė: „Vaikiškos krūtys, speneliai", tuo pat metu primindama mums ir Atpirkimo auką — Kristų: „kairėje pusėje / ašmenų delnas". Mirties metaforoj susilieja kelios plotmės: buitinė — maisto gaminimas, moralinė — nekaltųjų žudynės, ir religinė — Kristaus auka. Buitinis įvykis, gyvulio skerdimas pasidaro tolygus Kristaus aukos *pakartojimui*, taigi, *šventas aktas arba, kai kam, šventvagystė*. Kažkur sąžinės tolimam užkampy mes tą ir patys miglotai suvokiame, nors ir žinodami, kad, norint gyventi, mes lyg ir neturim pasirinkimo, bet šiose eilėse Parulskis taip įvardina tą žinojimą, kad jis atrodo, kaip kadaise Mackui mirtis, pagaliau baisus: „iš siaubo spiegia / laukai, sniegas / nutyla raudonas".

Kiaulės-mergaitės sugretinimas išvystomas į Dievo motinos užuominą: „kiaulė tarp moterų / nepatyrusių vyro", taip pat ir į pagoniškas kraujo aukas, kada nekaltos merginos buvo aukojamos Molochui. Buitinė ir religinė ertmės ir toliau rūpestingai gretinamos mirties metaforos ženkle. Kiaulė ruošiama apdoroti, su geliančia ironija, nelyg tai būtų Kristaus kūnas, nebežadantis atpirkimo:

Gyvųjų pareiga apmazgoti kūną,
nugramdyti peiliais
šerių, nuodėmių, dvejonių
nuodėgulius, prisikėlimo
vilties priekepas (p. 36)

Kiaulės kanopos yra „Grünewaldo Kristaus nagai"; Abraomą, o kartu ir Dievo avinėlį Kristų vėl primena žodžiai: „krūmuose tyli / Viešpaties avinas". Kiaulės galvą dabar neša „Judita nepasotinamoji", kiaulę duria ir šventas Jurgis. Šios ironiškos lygiagretės staiga priveda prie buities kaltinamojo akto:

Lašinių knygos, lašinių paltai
lašinių sniegas, lašinių kryžiai
lašinių lytys, lašinių plytos
lašinių bokštas tamsoje
po vieną, lašinių urnose (p. 39)

Ir šitą lašinių pasaulį ryžtasi atpirkti Kristus:

Tėve, priartink šią taurę
riebalų kraują, mėšlą, žviegimą
nuplauk mirties šypsnį nuo
mano veido (p. 40)

Taigi mirties metafora išvirsta tikėjimo metafora ir gyvenimas pasidaro šventas tuomi, kad jis šlykštus, arba atvirkščiai: šlykštus tuomi, kad jis šventas, — ir tai todėl, kad, žmogui praradus tikėjimą širdyje, tikėjimas žodžiuose burnoj prasmirdo kaip šventvagystė. Arba kaip Parulskis pačioj knygos pradžioj meldžiasi, turbūt prieš Šv. Komuniją: „mylėk, Dieve, ir mano burną / Kristaus kūno smirdančią urną".

Transformavęs mirties metaforą į religinę ir perkėlęs jas abi į buities plotmę, Parulskis priveda savo poeziją ir prie moralinių vertybių šaltinio, prie Levo Tolstojaus skausmingo šauksmo: „Viešpatie, sakyk man, kaip gyventi!", taigi, kai kam, prie giliausios tikros poezijos versmės.

Nesunku pasipiktinti žmonijos pasibaisėtinais nusikaltimais gilioj senovėj, vakar ir šiandien pasaulyje. Parulskis lietuvis piktinasi dėl savo žemės, jos žmonių išžaginimo svetimųjų priespaudoj. Parulskis poetas, randa savo pasipiktinimui atitinkamus įvaizdžius:

kūnai sutarkuojami, supilamas išplaktas kraujas
iš Šv. Ršt. puslapių suberiamos manų kruopos
kepama dideliame visuomenės riebalų sluoksnyje

krečiamas kaušas masių, ant jos dedamas įdaras
atsižvelgiant į politprostituciją
prieš valgį palaikoma dezinformacijos orkaitėj
patiekiama paskutiniajam, jau papirktam
Teismui, be abejonės
„Oda kailiadirbiui", p. 55

Tokiam pasauly mirtis, pavirsdama į siaubą, tampa gyvenimu:

kas tada žiūrėjo į
gęstančias, skausmo prigniaužtas žiurkes akis, į
išgąsčio išverstas mirties akis: kas
matė mirties akis, pilnas siaubo (p. 54)

Čia, aišku, kartojasi daugelio pokarinės Lietuvos poetų ir prozininkų tematika, baisioji tautos votis, pūliuojanti nebeatperkamu pykčiu ir sielvartu. Šiandien dar negalima būti tikru menininku kaip nors gera ar pikta ranka nepalietus anos pasipiktinimu ir siaubu klykiančios tautos praeities. Prabėgom pastebėsime, kad, pirmajam rinkiny *Iš ilgesio visa tai* (1990) taip ryškiai išsakęs savo asmeniškas nuoskaudas tarnaujant barbarų kariuomenėj, Parulskis dar ir dabar, anot vieno komentatoriaus, savo žaizdų neišsilaižė ir praeities šmėkla grįžta vis šlykščiausiais vaizdais, apsakančiais ne išgalvotą, bet tikrą praeitį, konkretų ano kareiviško gyvenimo epizodą:

sprogusi mina vienam iš būrio nuplėšė
rankų pirštus, kad negalėtų prasikrapštyti
išdraskytų kaštonų akių, obuolių, slyvų
mirusį suvystėme į palapinę, kad aklas
nepraregėtų, neatpažintų vieno iš mūsų

žemę nukrėtė šiurpas, drugys ją plakė sparnais
mūsų sparnais, mes plasnodami kasėme
apkasus laukuose, varvėjome vienas kitam
iš burnų su seilėmis, ašaromis, su prakaitu
priemirčio traukuliais, slidinėdami, įkliuvę
į plaukus, o ruduo buvo nupirktas, rudinas

padalintas su džiūvėsiais ir pienu
ruduo akmuo sakėme
rudens vandens atsikandome
rudeniu rūdimis verkėme
rudinas šūdinas keikėmės
šūdini bet gyvi — išsigynėme (p. 70)

Iš amžinybės akivaizdoje kaltinamuoju aktu pavirtusio pasaulio vaizdo turėtų išsivystyti kokia nors teologija arba mažiausiai bent poeto malda, nesgi yra vis dėlto žmogiška tikėtis atsakymo, nuskaidrinimo, išrišimo. Kada Parulskis meldžiasi, jo žodžiai slepia kažkokią vieną, subtilią mintį, kuri galėtų būti vardas ieškomos tiesos:

gerasis dieve, įdarbink mus savam
vynuogyne, gerasis dieve, troškulį numalšink
gerasis dieve, duok pastogę, ne nuo dangaus
ne nuo vėjo, duok sienas ne apyniams
gerasis dieve, duok draugų, ne nuo vienatvės
ne nuo senatvės vaikų duok
duok meilės, ne nuo iškrypimo, krantą
grąžink ne nuo išprotėjimo, savo
gailestingumo
ne nuo kančių (p. 116)

Su kreiva šypsena pavartotas sovietų biurokratijos išsireiškimas „įdarbink mus" jau pačioj pradžioj pakerta visuotinai priimtos maldos semantikos šaknis. Matome, kad čia kitokia malda, daugeliui mūsų gal net per sunki. Jei ne apsiginti nuo dangaus, čia gresiančio ne tik lietum, bet ir visa žinančiu teismu, tai kokios pastogės prašoma? Ar ne Tiesos pastogės, po kuria stovint nėra reikalo slėptis nei nuo teismo, nei nuo likimo? Jeigu draugai neapgins nuo vienatvės, tai kokių draugų tikimasi? Ar ne pačios Draugystės, laisvos nuo bet kokios paguodos? Taip ir vaikai turi būti brangūs kaip sau vaikai, o ne kaip tau senatvės prieglobstis. Iškrypėliai nevilties nąsruose nežino meilės, bet Meilė netarnauja niekam ir jos kitokios prašyti būtų melas. Pagaliau žodis „krantas" tik viename lygyje tesukelia vaizdą beribėje paklydusio jūreivio, kurio laukia ne namai, o beprotybės žiotys. Giliau glūdi neįmanoma, nepakeliama

žmogaus nežinojimo kančia. Ir vėl — būtų niekinga tokioje būklėje melsti krypties ir tikslo apsaugos; reikia pačiam išprotėjime tikėti į Tiesą. Palengva prieiname prie supratimo, kad tokia malda panaši į Kristaus Alyvų Kalne, žengiant į agoniją ir sakant „teesie Tavo valia".

Ir vėl — netinka naudotis įprastine krikščioniškos teologijos prielaida, kad Kalne meldėsi amžinas, žinantis ir visagalis Dievas, Švenčiausios Trejybės antrasis mistinis asmuo. Parulskio eilių kontekste tokia malda nieko nepasakytų. Meldėsi siaubo prakaitu permirkęs, nežinantis ir vis vien pasiryžęs, mirtingas žmogus. Duok gailestingumo, bet ne nuo kančių. Toks yra skirtumas tarp žinojimo, kuriame nėra nuopelno, ir tikėjimo, kuris yra žmogiškas aktas. Vienoje vietoje (p. 53) Parulskis tiesiai ir sako: „neišeina, išpažintis, kurią iš anksto žinai / kurią nori paversti menu, yra moralinis ateizmas".

Bet galutinio išrišimo vis vien nėra. Eilėraštis baigiasi neatsakytu klausimu, neturinčiu net klaustuko ženklo:

mėnulio svirtis
virš sunkių vandens patalų
saujom mus semia, senoji, geroji
mirtie, kur vedu šitą laivą
prie kokio altoriaus (p. 117)

Teologija, arba bent gili mintis, kilnūs, tragiški, o gal ir komiški jausmai, tikėjimas, viltis ir meilė, arba gal tuščia ertmė, kur visa tai turėtų būti, gali poezijoj egzistuoti, gali vaidinti ir dažnai vaidina joje labai svarbią rolę. Tačiau pati poezija savo esme yra pirmiausia žodžių žaismas, su savo taisyklėmis, laimėjimais ir pralaimėjimais. Poezijos vertė galutinėj išvadoj ir priklauso nuo to, kaip virtuoziškai žaidžiama.

Mėgsta pažaisti ir Parulskis. Vienas iš jo žaidimų — žodžių perkėlimai į sekančią eilutę ten, kur lauktume nenutrūkstančio sintaktinio vieneto. Toks staigus šuolis (prancūzai sako *enjambement*) palieka žodį kaboti eilutės gale natūraliai esančioje pauzėje, taip, kad skaitytojo sąmonėj susidaro naujos prasmės, kai kuriais atvejais beprasmybės iliuzija. Pažvelkime į eilėraštį „Subjektyvi kronika" (p. 11). Ten akis sustos prie štai kokių eilučių:

Mirė galvijų šėrikas Julius, jaučiai užbadė, girtas
gyvulys nemėgsta iš gardo pabėgusių žmonių

Kadangi būdvardis „girtas" stovi eilutės gale, pasidaro neaišku, ar čia girtas gyvulys, ar girtas Julius. Jeigu Julius, tai eilutė neturi prasmės, jei nepridėsime: „jaučiai užbadė todėl, kad jis buvo girtas", ar bent jau kablelio po žodžio „girtas", o jeigu jautis („girtas gyvulys nemėgsta..."), tai, žinoma, išeina nesąmonė. Šio *enjambement*, dėka, nei viena, nei kita eilutė, atskirai paimta, neišlaiko prasmės; prasmė ne išryškėja, o darosi pajaučiama tik jų abiejų sąveikoj, kur kažkaip nusitrina skirtumas tarp gyvulio ir žmogaus, mirties ir humoro. Tada tik pradeda dingotis antrinio, užslėpto teksto galimybė; o jeigu tie raguoti (ginkluoti), ko gero girti galvijai iš tiesų saugotų gardą, kad nepabėgtų žmonės — kur esame? Atsakymas staiga pasidaro aiškus.

Kitas sintaktinio perkėlimo pavyzdys iš to paties eilėraščio:

Mirė Vytautas Norkūnas, gyveno vienas, žiemą
vasarą avėjo guminiais batais.

Trumpam susidaro įspūdis, lyg tas Norkūnas žiemą gyveno vienas, o vasarą avėjo guminiais batais. Taigi rimtai susimąsčiusiuose Parulskio eilėse rasime ir absurdu nuspalvinto humoro. Tačiau tame linksmume yra ir kažkas pavojingo — kažkoks labai jautrus balansas, galįs staiga pasukti eilėraštį-žaislą netikėta kryptimi, gilios tamsių minčių duobės link.

Sintaktiniai perkėlimai eilučių pabaigoj įtaigoja pridėtines prasmes jų tiesiai neišsakydami, bet sudarydami galimybę pajusti „nulinį", nepasakytą žodį, tekstą, glūdintį eilutės galo pauzėje. Parulskis išplečia šį principą ir į eilučių vidų, palikdamas tuščius gramatinius tarpus tarp žodžių, kurie taip pat sudaro pauzės įspūdį ir kviečia skaitytojo vaizduotę juos užpildyti. Pažvelkime į vieną eilėraščio „Kelio grindys" (p. 74-75) posmelį:

kelias, tuščia
keliu važiavau pro kapus
mergaitė priešais [stovėjo/apsireiškė?] *baltais*
draubužėliais [apsirengusi; nekalta?] *paklausiau kelio*
[kas? mergaitė?] *kiaurai perėjo, iš vėjo*
siūta megaitė perėjo [pro ką? kelią? keleivį?]
grįžęs namo, vakarienės
prie stalo mačiau [ką?] *sklidinam*

dubeny, [pasidarė?] *tuščia krūtinėj* [kodėl?], *nė*
vieno posūkio [tai ar kelias dubeny buvo matytas?]

Kiekvienas skaitytojo klausimas atidaro duris analitiniams teksto apmąstymams, „pilno", konvencionaliai prasmingo teksto atkūrimui iš to, kas tik atskirais atrinktais ženklais pasakyta. Ta prasme rusų poetas Mandelštamas kartą ir pasakė, kad poezijos visa gelmė, jos tikras kalbėjimas randasi ne žodžiuose, o „tuščiose vietose" tarp žodžių. Savo knygoje Parulskis dažnai ir labai įtaigiai vartoja šią poetinę priemonę.

Kitas Parulskio būdas: sukurti semantinę erdvę, daug platesnę ir gilesnę negu paraidžiui suprastas tekstas rodytų. Iš tiesų, kartais iš tiesmuko skaitymo išeina arba klaidinga logika, arba ir tiesiog nesąmonė. Pavyzdžiui, eilutėse:

mirė draugo sūnus, jis gimė negyvas
mirė Dievo sūnus, jis irgi mirė negyvas (p. 11)

susikuria tokia absurdiška, bet nepaneigiama nuogų žodžių logika: jei galima gimt negyvam, tai galima negyvam ir numirti. Jos reikšmė šiurpu pereina protą, kada suprantame, jog niekad nebuvęs gyvas šis naujagimis niekad neturėjo ir sielos, o jo Atpirkėjas mirdamas irgi jau nebeturėjo to, kas jame buvo amžina ir galėjo prisikelti. Taip iš žodžių žaismo netikėtai ir vėl grįžtame į teologijos prietemas. Jose randame ir dar tokį eilėraštį:

po karo mudu su tėvu
prisirinkome daugybę rankos
plaštakų:
skiedrų stogas jau buvo sudegęs
o kalant šiferiu — nuolat banguojančia
medžiaga — reikia ką nors padėti
kad vinių galvos nesmegtų
kiaurai
„Tarpininkai", p. 29

Tai dar vienas Parulskiui tipiškos kalbos deformacijos pavyzdys. Viršutinėj kalbos plotmėj sakomi totaliai absurdiški, neįmanomi dalykai,

bet su tokia ramia logika, kad jautiesi staiga paklydęs kažkokiam košmare, dar baisesniam todėl, kad jis toks paprastas ir aiškus. Ir tik po to ateina mintis, kad čia visi žodžiai ženklina iš tiesų ne save, o kitas, tragiškas prasmes: vinis per delną paverčia karo agoniją didžiuoju žmonijos nukryžiavimu, kuriame prisimintas Kristus ir yra mūsų Tarpininkas.

Šitoks dvigubas, o kartais ir daugiasluoksnis kalbėjimas dažnai remiasi savotiškomis atvirkštinėmis konstrukcijomis: skaitytojo lūkestis yra patenkinamas, bet grynai priešinga kryptimi. Štai eilėraštyje „Tave šaukiantis svetimas balsas" (p. 64) aprašoma svetimųjų apsėsta gimtoji sodyba:

lėtai atsiveria priemenės durys
išbėga šuo, jį sudraudžia
svetimas balsas

svetimi žmonės nešioja tavo drabužį
svetimi žiūri pro langus
sėdi, ilsisi ant tavo kūno
šilumą gėrusių baldų
svetimi žmonės tavo gyvulius pjauna
prispjauna į drumzliną balą po smagios
rugpjūčio pjūties, svetimi mylisi tavuos
pataluos, laukuose sėja sėklą

Lietuvos skaitytojai iš karto atpažins aprašomą situaciją — daugelio tėvų sodybos dabar yra apsėstos svetimų. Tačiau tai tik vienas prasminis sluoksnis. Antrasis išryškėja skaitant iki galo:

svetimi žmonės, ne įžūlūs jaunikliai
ne okupantai, ne barbarai
svetimi, turintys teisę gyventi prieš ir po
tavęs

tave šaukia svetimas balsas
įsivaizduok, kad
gyvas
esi

Suprantame, kad tai buvo mirusiojo apsilankymas gimtinėj. Kaip mirusiems privalu, šis vaiduoklis tik grįžęs pajuto, kaip jis dabar yra visiškai, nebeatšaukiamai viskam, kas liko žemėje, svetimas. Jis, o ne tie kiti žmonės.

Galime šiame tekste pastebėti ir dar vieną semantinį klodą, potekstę, susidarančią iš žaidimo garsais ir iš žodžių sekos. Visų pirma, perkėlimas: „sėdi, ilsisi ant tavo kūno" („šilumą gėrusių baldų"), iš kurio išplaukia trumpalaikis, bet labai reikšmingas įspūdis: tie „svetimieji" iš tiesų sėdi ant „tavo" kapo. Toliau: „pjauna; prispjauna; rugpjūčio; pjūties" — aliteracijų seka, kurioje žodis „prispjauna" visai netinka, nes *ateina iš kitos kalbinės kategorijos. Tačiau kaip toks jis staiga suteikia* paprasto ūkininkavimo procesui beveik šventvagišką paniekos akto prasmę, ko, žinoma, ir lauktum iš svetimų. Pagaliau sugretinimas „svetimi mylisi tavuos pataluos" su „laukuose sėja sėklą" perkelia mintį ir į tai, kad mylėjimasis taip pat yra sėklos sėjimo aktas, taigi šventas sėklos apvaisinimas dirvoj ir kūne įgyja svetimųjų įsiviešpatavimo (arba, mirusiam, susvetimėjusio gyvenimo) atspalvį.

Kalbos deformaciją kaip kūrybinį principą Parulskis supranta neblogiau už kitus poetus, kada sako (p. 133) „laikas poezijai skirtas, laikas kalbėti nežodžiais". Iš tiesų tai ieškojimas, anot Nykos-Niliūno, *sakančio* žodžio, būdo pasakyti tik tai, kas būtent *šitaip* ir tepasakytina.

Toksai sakantis žodis gali išryškėti ne tik eilutės arba posmelio ar ir ištiso eilėraščio kontekste, bet atskiruose išsireiškimuose, įvaizdžiuose, *kurie taip pat atveria vartus į platesnes prasminių sąveikų erdves.* Kada Parulskis sako: „į orą spengiantį įsmigę kreivos vinys" (p. 85) arba „baltas lašinių sniegas / rausvos pašvaistės, palei atpjautą horizonto / odą" (p. 116), arba „pamišus senė atmatų duobėj / suklupus meldžias už kažką" (p. 95), arba vėl (apie saulėlydį) „kraujo taurė pakilus virš jūros" (p. 111), ar galų gale kad „kavinės girtą mėsą atrajoja", kuri yra „vyne ir vemaluos išmirkusi žmogiena" (p. 103), atsiveria gilios, negyjančios žaizdos, žiedai poeto skaudančios meilės gyvenimui ir žmogui. Ta prasme galima sakyti, kad Parulskis apsako savo poezijos vyksmą žodžiais „Mes kuriame riksmą" (p. 82) ir kad jam „žodis, kur buvo pradžioj", pasirodo „jau išsigimęs į klyksmą" (p. 129). Prisimena ir Antano Škėmos veikėjų priešmirtinis klyksmas — reikšmingiausia gyvenimo tikrovė.

Gal geriausias Parulskio tikro ir didelio talento įrodymas yra tai, kad, radęs, ką rado, ir pasakęs, ką galėjo pasakyti, jis žiūri į save patį abejonės ženkle. Žinodamas, kaip savo laiku žinojo ir Šekspyras, kad poezijos pasaulis („this unsubstantial fabric") yra apsuptas vizijomis, miražais ir fantomais, Parulskis turi teisę savęs nesumažindamas sakyti:

tau tik vaidenas, kad eilės, tau tik vaidenas
kad amžinybė, kad meilė, kad neapykanta, menas
kad pasmerktas, kad atsakingas, kad reikalingas, kad senas
Dieve, kaip pūsdamas šautuvo vamzdį, kaip angelas stena
„Tariamas sugrįžimas", p. 134

R. Šilbajoris

METMENIMS aukojo:

100 dol.
Jonas Kiznis
Kazys Varnelis
50 dol.
Dr. Daiva Bajorūnaitė
35 dol.
Walter Beržinskas
30 dol.
Justinas Liaukus

---

metmenys

Redaguoja: Vytautas Kavolis
Dickinson College
Carlisle, Pennsylvania 17013

Redakcijos bendradarbiai: Egidijus Aleksandravičius, Algirdas Titus Antanaitis, Leonidas Donskis, Mykolas Drunga, Aušra-Marija Jurašienė, Zina Katiliškienė, Violeta Kelertienė, Algirdas Landsbergis, Ilona Gražytė Maziliauskienė, Icchokas Meras, Algis Mickūnas, Romas Misiūnas, Kostas Ostrauskas, Alina Staknienė, Donatas Šatas, Rimvydas Šilbajoris, Vincas Trumpa, Bronius Vaškelis, Tomas Venclova, Albertas Zalatorius, Kęstutis Paulius Žygas

Dailės priežiūra: Danas Lapkus

Techninė redaktorė: Henrieta Vepštienė

Šio numerio techniniai bendradarbiai: Virginijus Gasiliūnas, Artūras Tereškinas, Vytautas Vepštas

Administracija: Marija Paškevičienė
306 55th Place
Downers Grove, IL 60516

Viršelio projektas: Vytautas O. Virkau

Kaina: pavienio numerio — $8.00. Prenumerata metams (du numeriai) — $15.00. Kanados ir užsienio prenumeratoriai prašomi siųsti čekius JAV valiuta.

Leidžiami AM & M Publications nuo 1959 m. dukart per metus.

Laikydamiesi liberalios politikos, leidėjai ir redaktoriai iš bendradarbių nereikalauja vien tokių minčių, su kuriomis pirmieji visada sutiktų.

Published by AM & M Publications, Non-profit Organization.

ISSN 0543-615X

ALp(LKA)1742
1995, Nr.69